Done

سلسلۂ نصاب تعلیم جامعۂ عثمانیہ

نظریاتِ سیاسیہ

ازمنۂ قدیم و قرونِ وسطیٰ (جلد اول)

پہلے ایڈیشن سنہ ۱۹۰۲ء کا (طبع پنجم سنہ ۱۹۱۶ء)

از

ولیم آرچ بالڈ ڈننگ

(ترجمہ)

قاضی تلمذ حسین صاحب، ایم اے

سابق رکن سر رشتۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

(نظر ثانی)

ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب بی اے، ڈی لٹ (پیرس)

رکن شعبۂ تاریخ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۶۳ھ سنہ ۱۳۵۳ف سنہ ۱۹۴۴ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

نظریات سیاسیہ، جلد اول، (ڈننگ)

دیباچہ VII

انگلستان اور امریکہ میں نظریۂ سیاسیہ کے ہمہ گیر نظام کسی زمانے میں بھی رائج و مقبول نہ ہوئے۔ اس امر کی توجیہ ان اقوام کی بعض قدیم نسلی و قومی خصائص کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے مگر یہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا کہ نظریات سیاسیہ کی تاریخ کی طرف اس قدر کم توجہی کیوں برتی گئی ہے۔ بحر اوقیانوس کے دونوں جانب کی انگریزی بولنے والی قوموں کو اس بات کا فخر رہا ہے کہ ان میں حکومت کے نہایت ہی منصفانہ خیالات موجود رہے ہیں اور عملاً ان کا اطلاق بھی ہوتا رہا ہے مگر ان اقوام کے علما کی تاریخی چھان بین اور خاص کر گزشتہ ربع صدی کے تحقیقی انہماک کے باوجود کوئی اہم کوشش اس امر کی نہیں کی گئی ہے کہ دنیا کی علمی ترقی کے وسیع میدان میں ان خیالات کے آغاز اور ارتقا کا کھوج لگایا جائے۔ انگریزی ممالک کے علمانے مدتوں کے اس خیال کو ترک کر دیا ہے کہ تحریک اصلاح سے قبل یا اینگلو سیکسنی اقوام کے سیاسی مشاغل کے علاوہ سیاسی زندگی یا خیال میں ایسی کوئی بات نہیں جسے تاریخ کی عالمانہ تحقیق کا موضوع بنایا جا سکے۔ ازمنۂ قدیم اور ازمنۂ وسطیٰ کی عام زندگی اور عمرانی اداروں پر بہت کچھ توجہ ہوئی ہے اور ان تحقیقات کی بدولت انگلستان اور امریکہ کی علمیت میں چار چاند لگ گئے ہیں۔ ریاسی
اور کلیسائی ادارات کے علاوہ جن کی جانب ارباب تحقیق نے خصوصیت VIII
سے توجہ کی ہے، ادبیات، دینیات، الٰہیات اور اخلاقیات کے میدانوں میں مختلف اقوام کے اہل فکر نے جو داد تحقیق دی ہے، اس کا پتا انتہائی

کاوشش اور محنت سے چلایا گیا ہے مگر اس وقت تک کسی نے اس جانب توجہ نہیں کی کہ علم السیاست کے مسائل پر ازمنۂ قدیم و وسطیٰ میں جو خیالات رائج تھے ان کی رفتار کیا تھی؟

اس کمی کو پورا کرنے کے لیے یہ جلد ناظرین کے سامنے پیش کی جاتی ہے ان سے توقع ہے کہ وہ غلطیوں سے درگزر کریں گے۔ مصنف کو اس پر پورا اعتماد نہیں ہے کہ یہ تصنیف اس موضوع کی سزاوار ہے تاہم اسے یہ خیال ضرور ہے کہ اس نے معلومات کے صاف کرنے میں کسی حد تک مدد دی ہے۔ انسان کا سیاسی شعور ابتدائے قدامت سے ازمنۂ جدیدہ تک جن متواتر تغیرات سے ہو کر گزرا ہے، اگر وہ اس تصنیف سے کسی حد تک بھی زیادہ قابل فہم ہو جائیں یا اس سے کوئی اشارہ مل جائے کہ بعد میں کوئی دوسرا مصنف ان خیالات کو زیادہ قابل فہم بنا دے، تو اس کتاب کی اشاعت بیکار نہیں رہے گی۔

اس کتاب میں بعض مسائل کو اختصار کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس سے زیادہ وسیع مطالعے کے لیے، ہر باب کے آخر میں حوالجات کے ضمیمے لگا دیے گئے ہیں جو اس باب کے مسائل زیر بحث سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور جلد کے آخر میں حروف ہجی کے اعتبار سے ایک فہرست شامل کر دی گئی ہے جس سے تمام تصانیف متذکرۂ بالا کے متعلق پورے معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ دوسری کتابوں کے نام بھی ضمنی طور پر آ گئے ہیں۔ فہرست کتب کا یہ سارا مسالا زیادہ تر مسٹر ڈبلیو میٹلینڈ آہیل نے محنت سے جمع کیا ہے، جو ایک زمانے میں جامعۂ کولمبیا میں علم السیاست کے رفیق کی حیثیت سے کام کر چکے ہیں۔

ارسطو اور میکیاولی سے متعلقہ ابواب، بہت کچھ اسی موجودہ شکل میں "پولٹیکل سائنس کوارٹرلی" اور "انٹرنیشنل منتھلی" میں علی الترتیب شائع ہو چکے ہیں۔ مسودے کی صورت میں مختلف حصص کی نسبت قابل قدر صلاحوں کے متعلق مصنف اپنے ساتھیوں پروفیسر میفرو اسمتھ اور

جیمز ہاروے رابنسن کا بہت بہت شکرگزار ہے، اور مسٹر ایبل نے حوالجات اور فہرست کتب کی طیاری اور پروفوں کے پڑھنے میں جو محنت برداشت کی ہے مصنف ان کے لیے بیش از بیش احسانمندی کا اظہار کرتا ہے۔

جامعۂ کولمبیا

۲۶ر دسمبر ۱۹۰۱ء

XV

تمہید

بنی نوع انسان کی ہر ایک جماعت میں اقتدار ضابطے کی کسی نہ کسی شکل کا پتا ضرور چل سکتا ہے خواہ وہ کیسی ہی غیر شایستہ حالت میں کیوں نہ ہو۔ اس اقتدار کی بدولت جو اس جماعت کے ارکان کے باہمی تعلقات کا تعین ہوتا ہے خواہ یہ تعین برائے نام ہی سہی۔ اس اقتدار کے اشکال و فرایض اسی قدر مختلف ہیں جس قدر ان ازمنہ و امکنہ میں اختلاف ہے جن میں یہ جماعتیں پائی جاتی ہیں۔ قدیم یونانی "پولس" ("شہر") اور جدید برطانی سلطنت اپنے خصوصیات میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے مختلف ہیں، جس طرح زمانے کے اعتبار سے ان میں بعد ہے۔ پاپوا کے قبیلے اور فرانسیسی قوم کی سیاسی زندگی میں اتنا ہی وسیع فرق ہے جتنا ان دونوں کے ملکوں میں فصل پایا جاتا ہے۔ جن زمانوں اور جن مقاموں میں اس معاشری حالت سے آگے ترقی نہیں ہوئی ہے جسے بربری حالت کہتے ہیں، وہاں اس اقتدار ضابطہ کا عمل اور اس کی اطاعت کا انحصار زیادہ تر جسمانی قوت یا بلا دلیل عادت پر ہے لیکن جب تہذیب و تمدن کو ترقی ہوتی ہے تو انسان اقتدار کے سیاسی مظہر کے متعلق کوئی نہ کوئی توجیہ ایسی تلاش کرتا ہے جس سے ذوق عقلی کو اطمینان ہوسکے۔ شروع میں اس جستجو کے نتائج کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ اگر زیادہ ترقی یافتہ تعقل کی رو سے ان کی نسبت حکم لگایا جائے تو وہ اکثر بہت ہی مضحکہ خیز نظر آتے ہیں مگر پھر بھی وہ اس سے زیادہ مضحکہ خیز نہیں ہوتے

جتنے عالم طبیعی کے مظاہر کی تحقیقات کے ابتدائی نتائج لیکن ان نتائج کی نوعیت چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو، جس اقتدار سے کسی جماعت کے ارکان کے تعلقات بایکدیگر متعین ہوتے ہیں، اس کی ابتدا، نوعیت اور وسعت کے متعلق معقول تعریف و تحدید کے ساتھ کوئی خیال جس وقت اور جس جگہ میں بھی پایا جاتا ہو، اس وقت اور اس جگہ نظریات سیاسیہ کا ماسالا موجود سمجھنا چاہیے۔

لیکن، اس تصنیف کا یہ مقصد نہیں ہے کہ وہ اتنے وسیع میدان پر احاطہ کرلے، سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ قدیم ترین سیاسی نظریات کا تمام مجموعہ اس بحث سے خارج کر دیا جائے۔ ان نظریات سے مراد وہ خیالات ہیں جو ابتدائی اقوام کے ساتھ مختص تھے۔ ان نظریات کو اپنے دائرۂ بحث سے کلیتہً علحدہ رکھنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہماری اس کتاب میں انکی گنجایش نہیں، دوسرے یہ کہ ہماری علمی تحقیق میں ایسا کرنے سے سہولت ہوگی۔ میرے خیال میں اس دعوے میں مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ ابتدائی سیاسی خیالات کے متعلق ہمارا علم نہایت مبہم ہے اور اس کی حدبندی کرنا ناممکن ہے۔ حال کی تحقیقات سے قدیم ادارات کے متعلق ہماری واقفیت میں بہت کچھ اضافہ ہو گیا ہے، مگر ان ادارات کی توجیہ و تصریح میں قدیم حالات کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا بلکہ زیادہ تر موجودہ زمانے کے میلانات سے ان کی توجیہ کی جاتی ہے۔ قدیم ٹیوٹن اپنے رواج کو کن تصورات کے ساتھ وابستہ کرتے تھے، اس کے متعلق وہ کہیں کچھ لکھ کر چھوڑ ـــ گئے ہیں۔ جو سیاسی نظریہ ٹیوٹن لوگوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس کی حقیقت شاید اتنی ہی ہے کہ وہ ٹےسی ٹس کا خیال ہے جو رومانی جمہوریت کے لیے رو رہا تھا۔ یا فریمین کا خیال ہے جو تاریخ عالم کی وحدت کا پرچار کرتا پھرتا تھا۔ ابتدائی سیاسیات کا تصور اس درجہ خیالی ہے اور اس کے متعلق اس قدر اختلاف رائے کا اظہار ہو چکا ہے کہ اس کے لیے کافی وجہ ہو سکتی ہے کہ اسے

اس تصنیف سے خارج رکھا جائے لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تسلیم
کرلیا جائے کہ ابتدائی سیاسی نظریات کو علم سیاست سے تعلق نہیں بلکہ
وہ خالصاً عمرانی نظریے ہیں۔ علم السیاست کو عام علوم عمرانی سے ممیز XVII
کرنے اور اس باب میں تعین حدود کے لیے جو بے شمار تجویزیں کی گئی
ہیں ان میں سب سے طمانیت بخش تجویز وہ ہے جو اس امتیاز کو سیاسی
شعور کے پیدا ہو جانے پر مبنی کرتی ہے۔ ہم سیاسی شعور کی اصطلاح پر
زیادہ بحث و تمحیص نہیں کریں گے اور بجائے اس کے کہ اس کا
ٹھیک ٹھیک مفہوم متعین کریں ہم بطور کلیہ یہ دعویٰ پیش کیے دیتے
ہیں کہ علی العموم قدیم جماعتیں سیاسی شعور کا اظہار نہیں کرتی تھیں
اور ترقی یافتہ جماعتیں کرتی ہیں۔ پس اس سے یہ موقع مل جاتا ہے کہ
قدیم ادارات کا کل میدان عمرانیات کے لیے چھوڑ دیا جائے اور صحیح
سیاسی ادارات و نظریات صرف انھیں کو سمجھا جائے جنھیں اس
اظہار شعور کے ساتھ قریبی ربط ہو۔ لہذا سیاسی نظریات کی تاریخ اسی
وقت سے شروع ہوگی جس وقت سے قبیلے اور خاندان سے ممیز
مملکت کا تصور اجتماعی زندگی میں اہمیت اختیار کرلے۔

تصور مملکت کے ظہور میں یہ مضمر ہوتا ہے کہ وہ قوم ذہنی ترقی کے نسبتہً
اعلیٰ درجے پر پہنچ گئی ہے مگر اس میں لازماً یہ مضمر نہیں ہوتا کہ سیاسی
مسائل کے تخیل نے فی الواقعی علم کی نوعیت اختیار کرلی ہے۔ نظریات
سیاسیہ کی تاریخ میں مناسب طور پر بہت سی ایسی باتیں شامل کی جاسکتی
ہیں۔ جو علم السیاست کی تاریخ میں بے محل ہوں گی۔ اس کتاب کا نام
اسی فرق کو مدنظر رکھ کر اختیار کیا گیا ہے۔ بہت سے سیاسی عقائد و مسلمات
جو تاریخی حیثیت سے نہایت دلچسپ اور وقیع ہیں، ان کی ابتدا اور
ان کی رفتار کو باقاعدہ علمی اصول کے ساتھ نہیں وابستہ کیا جاسکتا XVIII
پس اس قسم کے عقائد و مسلمات پر بحث کرنے کے خلاف شدید قیود
عاید کرنے کا لازمی نتیجہ یہی ہوگا کہ تاریخ و فلسفہ دونوں کی ہئیت

توڑ مروڑ کر مسخ کر دی جائے گی۔ اس سے یہ لازم آئے گا کہ یونانی فلسفے کی ابتدا ارسطو کے عہد سے تصور کی جائے نہ کہ اس کا کمال۔ ازمنۂ وسطیٰ کو بالکل کورا چھوڑ دینا پڑے گا، برک کی نسبت زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ایک خفیف سا اشارہ کر دیا جائے۔ اور تاریخ کو جن نہایت ہی باکمال سیاسی ملتوں کا علم ہے ان میں سے ایک ملت یعنے اہل ممالک متحدۂ امریکہ نے جو کچھ کیا ہے اس کو تقریباً بالکل ہی نظر انداز کرنا پڑے گا۔ آخری امر یہ ہوگا کہ اس سے ایک ایسے تصور کو مسلم ماننا پڑیگا جس سے ابھی حال ہی کے زمانے میں بے راہ روی اور ابتری پیدا ہوئی ہے، وہ تصور یہ ہے کہ علم سیاست معروضی تاریخی واقعات کا نتیجہ نہیں بلکہ زیادہ تر اس کا سبب ہے۔

پس اس تصنیف کا موضوع علم السیاست سے کلیتہً علحدہ ہے اور سیاسی ادبیات سے بھی ممیز ہے، جس طرح ہم اکثر اول الذکر کے حدود سے باہر نکل جائیں گے اسی طرح ہم اکثر ثانی الذکر کے حدود کے اندر ہی رہیں گے، سیاسیات کے ادب کی ہمہ گیر تاریخ کی قدر و اہمیت میں کوئی شک نہیں ہو سکتا مگر موجودہ تصنیف کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ علم سیاست کی ہر صنف پر کلیتہً حاوی ہو۔ بہت سے ایسے امور ہیں جو انشا پردازی، شاعرانہ تخیل یا منطق کے نقطۂ نظر سے نہایت عالیقدر ہیں لیکن ہم ان پر سرسری نظر ڈالیں گے بلکہ خاموشی کے ساتھ انھیں ترک بھی کر جائیں گے۔ ہمارے انتخاب کا معیار یہ ہوگا کہ کسی مصنف کی تصنیف اور اداروں کی ارتقائی رفتار میں گونہ قطعی اور بدیہی الامتیاز تعلق ہو، بالفاظ دیگر یہ کہ سیاسی نظریے کی تاریخ ہمیشہ سیاسی حقایق کے دوش بدوش رہے گی اور اس مقصد کو مد نظر رکھتے ہوئے گاہ بگاہ یہ لابدی ہو جائے گا کہ علم ادب کے میدان سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور نظریے کا تصور اداروں کی بلا واسطہ تعبیر سے حاصل کیا جائے۔

XIX

ملحوظات مذکورۂ بالا کے علاوہ، اپنے موضوع پر بحث شروع کرنے کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ علم سیاست اور دوسرے فلسفوں کے باہمی تعلق کا بھی کچھ حوالہ دیا جائے۔ علوم انسانی کے میدان میں کمال درجہ تفریق کرنا بہت ہی اعلیٰ تمدن کی خصوصیت خاصہ ہے۔ قدیم اقوام کے جن تصورات کو زمانۂ مابعد میں سیاسی حیثیت دی گئی ہے وہ دراصل وہ تصورات ہیں جو قانون، اخلاق، دینیات، مذہب اور علم ریاضی کے ساتھ اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ ان کا الگ کرنا مشکل ہے۔ ایسے مجموعۂ پریشان کا اصناف میں ترتیب دینا، اور خالص سیاسی تصور کو الگ کرکے اس کی تعریف کرنا عملاً کبھی پوری طرح اتمام نہیں پایا ہے مگر اس کام میں ترقی ہوئی ہے اور نظریۂ سیاسیہ کی تاریخ وسیع مفہوم میں دراصل اس ترقی کی روداد سے عبارت ہے۔ جہاں کسی وجہ سے اس باب میں ترقی رک جاتی ہے وہاں نظریۂ سیاسیہ کی تاریخ منقطع ہو جاتی ہے۔ پس اسی وجہ سے اس موجودہ تصنیف کی حدود وسعت عملاً یورپ کی آریا قوموں کے فلسفے تک محدود رہے گی۔ مشرق کی آریا قوموں نے اپنے سیاسیات کو دینیاتی اور الہیاتی ماحول سے کبھی پاک نہیں کیا اور اس وقت بھی ان کے سیاسیات انھیں میں دبے ہوئے ہیں۔

سمیا طیقی یہود و عرب کی پہنچ بسا اوقات اس سے کچھ زاید حد تک ہوئی مگر ان کی یہ رسائی مستقل نہیں رہی۔ تورانی چینیوں نے اخلاقی مسلمات میں نمایاں ترقی یافتہ حیثیت حاصل کرلی تھی مگر انھوں نے اصولاً یا عملاً کسی طرح بھی آگے کی جانب فیصلہ کن قدم نہیں بڑھایا کہ اخلاقی و سیاسی تصورات کے درمیان تمیز قایم کر دیتے۔ یورپ کے آریوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ صرف وہی وہ اقوام ہیں جن کے اوپر "سیاسی" کی اصطلاح کا اطلاق صحیح طور پر ہو سکتا ہے[1] اور یہ XX

[1] مقابلہ کیجیے برگس کی کتاب "علم السیاست اور مقابلتی دستوری قانون"

تاریخ زیادہ تر انھیں کے نظریات تک محدود رہے گی۔
چونکہ سیاسی فلسفے کو تمام زمانوں میں، دوسرے فلسفوں کے ساتھ نہایت گہرا تعلق رہا ہے یہ لابدی ہے کہ اختصاصی تاریخی بحث میں عام مسائل کی جانب بھی بہت کچھ توجہ کی جائے۔ اخلاقیات اور اصول قانون کے ساتھ سیاسیات کا تعلق خصوصیت کے ساتھ نہایت گہرا ہے۔ فلاسفۂ سیاسیات نے ان تینوں کے تعلقات باہمی کی تعریف و تحدید میں یا یہ ثابت کرنے میں کہ ان کے درمیان کسی قسم کا فرق نہیں قایم کیا جا سکتا، کچھ کم توجہ نہیں کی ہے، پس اخلاقیات اور اصول قانون کے تصورات کا سیاسی تصورات کی تاریخ میں کثرت کے ساتھ آنا ضروری ہے۔ درحقیقت، اس قسم کی تاریخ کی خاص نوعیت کا گونہ صاف تعین، اس اہمیت کی بنا پر ہوگا جو مخصوص لکھنے والے ان دونوں متعلقہ علوم میں سے کسی ایک علم کے ساتھ وابستہ کرتے ہوں۔ جو شخص مملکت کو اس نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ دراصل ایک اخلاقی وحدت ہے، اسے سیاسی تصورات کا ارتقا ایک خاص شکل میں نظر آئے گا، جو شخص مملکت کو اس نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ اصلاً ایک قانونی شے ہے اسے وہ ارتقا ایک بالکل ہی دوسری شکل میں نظر آئے گا۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی مکمل تاریخ ایسی ہو جس میں مصنف کے داہمات ذاتی بالکلیہ محو ہو جائیں مگر دونوں مذکورہ روشوں سے کسی ایک روش پر چل کر ایک کارآمد تاریخ طیار کی جا سکتی ہے۔ اس زمانے میں مملکت کا قانونی تصور زیادہ شایع اور زیادہ XXI

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ:-
(Political Science and Comparative Contitutional law) جلد اول صفحہ ۳۰ ۔ اس اصطلاح کے نکتہ چینوں نے اس پر یہ حملہ کیا ہے کہ اس سے اپنی نسل و قوم کی فوقیت کا متکبرانہ اعتراف مدعی ہے، لیکن یہ حملے بے بنیاد ہیں۔ خدا، یا فطرت، یا لامعلوم، یا عقل مجرد کے نقطۂ نظر سے "سیاسی اقوام" دوسری قوموں پر فایق ہیں یا نہیں، یہ مفہوم اس اصطلاح میں داخل نہیں ہے۔ بحث صرف اتنی ہے کہ قوموں کے ان دونوں اصناف میں امتیاز قایم ہو سکتا ہے۔

کارآمد معلوم ہوتا ہے، پس جہاں تک امتیاز و انتخاب لابدی ہوگا، یہ تاریخ ارتقا کے ان رجحانوں کو ترجیح دے گی جن میں سیاسی تصورات اخلاقی کے بہ نسبت زیادہ قانونی رنگ میں نظر آتے ہیں۔

اس تصنیف کی وسعت میں ایک دوسری تحمیر اس حد تک ضروری ہوگئی ہے جس حد تک ممیز سیاسی نظریے کے حدود کے اندر تفریق نے اپنا عمل کیا ہے۔ ابھی بالکل حال کے زمانے تک سیاسیات پر لکھنے والے اپنے تصانیف میں ان مباحث کو شامل کر لیتے تھے جو اب قانون عامہ اور اقتصادیات کے عنوانوں کے تحت میں داخل ہیں لیکن ان ناموں سے جن علوم خاص کی جانب خیال رجوع ہوتا ہے یعنے قانون بین الاقوامی، قانون دستوری، قانون انتظامی، مجرد و عملی اقتصادیات، مالیات، شمار و اعداد، یہ کل مجموعہ اب منتشر ہو گیا ہے تا آنکہ ہر ایک کی تاریخ اور اس کے مسلمات اتنے XXII
وسیع ہوگئے ہیں کہ ان پر خصوصیت سے بحث کرنے کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔ خالص نظریۂ سیاسی، اب بھی ان خاص شاخوں کے لیے عنوانات ابواب مہیا کرتا ہے اور خود تنے پر شاخوں کا انعکاسی اثر بہت ہی گہرا پڑ رہا ہے، پس، بعض صورتوں میں خاص جوانب میں خیالات کی رفتار کا بیان لازمی ہو جاتا ہے لیکن بالعموم یہ ضروری ہوگا کہ خاص کو وہیں پر چھوڑ دیا جائے، جہاں وہ صاف طور پر عام سے ممیز ہو جائے۔

نظریات سیاسیہ کی کوئی تاریخ جو نوعیت مذکورۂ بالا پر بالکل ٹھیک اترتی ہو، ابھی تک شایع نہیں ہوئی ہے کم از کم یہ کہ مغربی یورپ کی زبانوں میں نہیں شایع ہوئی ہے۔ اس سے قریب ترین حد کو پہنچنے والی کتاب ژانے کی بسیط اور نہایت ہی قابل قدر تصنیف "سیاسیات کی تاریخ اور اس کا اخلاقیات کے ساتھ تعلق" (طبع ثانی، مطبوعۂ پیرس ۱۸۷۲ء ہے) اس صورت عنوان کے باوجود ژانے نے اپنی حد وسعت میں بہت زیادہ چیزیں شامل کر لی ہیں جو قطعی طور پر سیاسیات کے "علم" کے تحت میں نہیں آتی ہیں اور اس طرح اس نے تمام سیاسی نظریات کو اپنے احاطے میں لے لیا ہے مگر دوسری

طرف اس نے سیاسی نظریے کو اس کے اخلاقی عقیدے کے تعلق کے ساتھ پرزور طریق پر ظاہر کیا ہے، اور اگرچہ اس کی علمیت کی وسعت اس کے فلسفے کی گہرائی اور اس کے طرز بیان کی دلفریبی سب اس کی تصنیف کے ان حصص میں درخشاں نظر آتی ہیں جن میں سیاسیات سے بحث کی گئی ہے مگر پھر بھی یہ کہنا اس کی شاندار تصنیف کی تحقیر کرنا نہیں ہے کہ اخلاقی نظریوں کی بحث اس
XIII تصنیف کی حاوی خصوصیت بن گئی ہے، اور اس میں وہی خاص صفت پیدا ہو جاتی ہے جس سے بچنا اس تصنیف کا مقصود ہے۔

یہ دیکھتے ہوئے کہ گزشتہ صدی میں تاریخی تحقیقات کے تمام اصناف میں المانی علماء نے بڑی ہی سرگرمی دکھائی ہے، جرمانی زبان میں نظریات سیاسیہ کی تاریخ کا نہ ہونا تعجب انگیز ہے۔ اس خالی جگہ کے پر کرنے کی کچھ صورت رابرٹ وان مہل کی کتاب (Geschichte und Literature der Staatswiss enchaften) تاریخ و ادبیات علم السیاست مطبوعہ ارلیجن ۱۸۵۵ء سے پیدا ہوئی ہے مگر یہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ سیاسیات سے متعلقہ کتابوں کی ایک ترتیب وار فہرست دیدی ہے مفید ضرور ہے مگر مسلسل تاریخ کی نوعیت کے دعاوی سے بہت دور ہے، جس قسم کی تصنیف اس وقت مد نظر ہے اس سے بہت زیادہ قریب کارل ہلڈبرینڈ کی کتاب تاریخ و نظم اصول قانون و فلسفہ مملکت، (مطبوعہ لپیزگ ۱۸۶۰ء) ہے۔ اس میں جو نقطۂ نظر اختیار کیا گیا ہے وہ نظریہ سیاسیہ کی حدود کے تعین میں معروضی تاریخ کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اس کتاب کے نام اور اس کے مضمون دونوں سے قانون اور خالص سیاسی فلسفے کے گہرے تعلق اور ان کے انحصار باہمدگر کا خیال ذہن میں آتا ہے۔ اگر مصنف نے اپنی اس تصنیف کو پورا کیا ہوتا تو اسے جرمانی علم ادب میں وہی جگہ حاصل ہوتی جو ژانے کی کتاب کو فرانسیسی علم ادب میں حاصل ہے، مگر اس کی صرف ایک جلد شائع ہوئی اور اس نے اس تاریخ کو صرف یونانی رومانی قدما تک پہنچایا ہے۔ کے بلنچلی کے خاندان بریار نے اپنی تصنیف (Geschiehte der ueuaren Staatswissenchaft) جدید علم سیاست کی تاریخ (طبع سوم ۱۸۸۱ء) سے سیاسی نظریے کی تاریخ میں کچھ اضافہ کیا، یہ ایک محکم و وقیع کتاب ہے

مگر اس کی بحث تیرھویں صدی کے دور سے شروع ہوتی ہے۔ اور اس کا مقدم مقصود جرمانیہ کے XXIV
نظامہائے فلسفہ کا بیان کرنا ہے۔

انگریزی زبان میں نظریۂ سیاسی کے متعلق سب سے پہلی اور واحد کوشش رابرٹ بلیکی کی دو جلدوں میں ملتی ہے جن کا نام "تاریخ ادب سیاسیہ از ازمنۂ قدیم ترین"
(The History of Political Literature from the Earliest Times.)
(مطبوعۂ لندن سنہ ۱۸۵۵ء) ہے۔ اگرچہ کتاب کے نام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کو صرف علم ادب سے غرض ہے مگر اس نے تمہید میں جو خاکا کھینچا ہے اس سے علم السیاست پر ادارات کے اثر کا پورا وزن معلوم ہوتا ہے۔ مزید براں "سیاسی علم ادب" کی اصطلاح کے تحت اس نے سرکاری دستاویزوں اور حکومتی کارروائی کی تمام یادداشتوں کو بھی شامل کر لیا ہے۔ اگر اس کی انجام دہی بھی اس کے خاکے کے مثل ہوتی تو اس کی تصنیف نہایت ہی قابل قدر ہو جاتی مگر جو دو جلدیں شایع ہوئی ہیں اور سنہ ۱۸۱۱ء تک پہنچی ہیں وہ بھونڈی بے ربط اور سطحی ہیں اور ان میں سرسری واقعات تک غلط ہیں۔ سر فریڈرک پولک نے "تقریب تاریخ علم السیاست"
(Introduction to the History of the Science of Politics)
(مسرز مکملین سنہ ۱۸۹۰ء) میں اس موضوع پر ایک عالمانہ و موزوں بحث کا وعدہ کیا ہے مگر یہ خفیف خاکا صرف وعدہ ہے، اصول قانون کے خاص بیان میں اس ذی علم مصنف کی مشغولیت نے اب اس وعدے کے پورا ہونے کی امید کو قطعی طور پر باطل کر دیا ہے۔ جن کتابوں کا ذکر ہوا ہے، ان کے مقابلے میں موجودہ تاریخ میں یہ مد نظر ہے کہ وہ پولک، بیچلی اور ہلڈ نبرینڈ کی کتابوں سے زیادہ حاوی اور بلیکی کی کتاب XXV
سے زیادہ باقاعدہ اور صحیح ہو۔ مہل کی تین جلدوں کی فہرستی نوعیت سے اجتناب کیا جائے اور رشڈآل نے اخلاقی نظریے کے تعلق سے سیاسی نظریے کی جس طرح توجیہ کی ہے، اس کی انتہائی قدر و وقعت کے باوجود سیاسی حقایق کی روشنی میں سیاسی نظریوں کے ارتقا کو پیش کیا جائے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اول

یونانی نظریے کی اداراتی بنا

مذکورۂ بالا وسعت مباحث کے مطابق نظریات سیاسیہ کی تاریخ کے لیے ضروری ہے کہ اس کا آغاز بحر روم کی اقوام کے اس تابناک مجموعے کے خیال کے ساتھ ہو، جس نے تیئیس صدی قبل دماغی نشو و نما میں وہ حیرت انگیز ترقی حاصل کی تھی جو اس وقت تک مہذب انسان کے لیے موجب حیرت و حسرت ہے۔ ایک فنون لطیفہ کو چھوڑ کر شاید کسی اور میدان میں اس وقت یونانیوں کے تصورات کی قدر اتنی زیادہ نہیں ہوتی جتنی ان کے سیاسی نظریوں کی، اس کی وجہ کسی حد تک یہ ہے کہ وہاں عمومی خیالات و احساسات بہت وسعت کے ساتھ پھیلے ہوئے تھے مگر اصلی وجہ یہ ہے کہ قدیم یونان کے جلیل القدر ارباب فکر نے انسان کی سیاسی قابلیت کے تمام نشیب و فراز کو چھان ڈالا تھا، اور ایسے اصول قرار دیے تھے جو تمام ازمنہ و احوال میں سیاسی زندگی کے عام خصوصیات کا تعین کرتے رہیں گے۔ لیکن اپنی اس تمام ہمہ گیری کے باوجود، ہر ایک دوسرے زمانے اور قوم کے خیالات کی طرح قدیم یونانیوں کے خیالات کا حصر بھی اولاً و اقدماً انھیں اداروں پر تھا جن اداروں کے اندر ان خیالات کو نشو و نما ہوئی تھی۔ فلسفۂ سیاسیہ کے صحیح ادراک تک پہنچنے کا واحد

باب ۱ راستہ سیاسی تاریخ کے اندر سے ہو کر گیا ہے، پس سب سے پہلے ہماری توجہ یونانی دساتیر کی ترقی کے اہم واقعات پر مبذول ہونا چاہیے۔

۸۰۰؁ ق م کے قریب مستند تاریخ کے آغاز کے وقت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم یونانی دنیا چھوٹی چھوٹی ملتوں کا ایک مجموعہ تھی، جو اس جزیرہ نما کی پہاڑیوں اور وادیوں میں منتشر تھی جسے اس نے بعد میں اس قدر مشہور و معروف بنا دیا، اور متصلہ ساحلوں اور جزیروں میں بھی آباد تھی۔ سیاسی حیثیت سے ہر ملت دوسروں سے منقطع اور خود مختار تھی مگر ایک مشترک اصل میں ہونے کی روایت ان سب میں جاری و ساری تھی، اور یہی روایت مختلف معاشری و مذہبی ادارات کی بنا تھی۔ خود جزیرہ نما کے اندر کچھ میلان اس کا پایا جاتا تھا کہ قرب و جوار کی ملتوں کے رضاکارانہ ارتباط یا کمزوروں کو زور آوروں کے جبراً جذب کر لینے کے ذریعے سے زیادہ وسیع سیاسی مجموعے پیدا کیے جائیں۔ دوسری طرف دور و دراز مقامات میں نو آبادیاں قائم ہونے سے شہر مادری کی انجذابی قوت گھٹ گئی اور نو آبادیوں کی خود مختاری کے باعث ان کے مخصوص خد و خال کو ظاہر ہونے کا موقع ملا۔ πόλις یا شہری مملکت نے اس وقت تک ان روشوں کا تعین کر دیا تھا جن کے اندر رہ کر ہی اندر یونانی سیاسیات کے نظریے و عمل کو ہمیشہ گردش کرنا تھا۔

اس دور زیر نظر میں حکومت کی کوئی ایک ہی شکل تمام مختلف ملتوں میں عام نہیں تھی، مگر ایک اسپارٹا کے علاوہ تمام روبہ ترقی اور طاقتور مملکتوں میں اعیانیت و عددیت کی کوئی نہ کوئی نوع شائع تھی۔ شیوخی بادشاہی یونان میں اس عہد کی خصوصیت تھی جس کی تصویر ہومر کے کلام میں نظر آتی ہے۔ اب اس کے آثار باقی نہیں رہے تھے، اور اعلیٰ اقتدار نسبتہً ایک چھوٹی تعداد کے ذی امتیاز اشخاص میں مرکوز تھا، اور ان لوگوں کا یہ امتیاز معاشری یا مذہبی روایت پر مبنی تھا۔ یہ اعیانی جس اختیار کا استعمال کرتے تھے وہ کسی نہج سے خالص سیاسی نہیں تھا، مختلف یونانی اقوام میں خود ابھی تک خاندان کی اور قبیلے کی قرابت کے خیالات سرایت کیے ہوئے تھے،

اور اعیانی حکومت سے صرف یہ اظہار ہوتا تھا کہ بعض خاندانوں اور عشیروں کے عام تقدم کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ انھی معاشری تنظیمات کے سرکردگان سے وہ جماعت بنتی تھی جو ملت کی تمام معاشری، اقتصادی، مذہبی اور سیاسی زندگی کا انضباط کرتی تھی۔ ساتویں صدی قبل مسیح میں یہی اعیانی طرز قدیم یونانی دنیا کی خصوصیت خاص تھا۔

بعد کی صدی میں، معاشری ارتقا کی رفتار کا نتیجہ ایک دوسری حکومتی طرز کے رواج عام کی صورت میں رونما ہوا، یعنے اعیانی حکومت کے بجائے خودسر حکومت قائم ہوگئی، حکومت نے جو یہ پلٹا کھایا اس کے دو خاص سبب تھے، ایک طرف یہ ہوا کہ شہروں کی ترقی و خوشحالی، ان کی تجارت کی وسعت، اور عام ذہنی نشو و نما نے معاشری خیال و ترکیب میں ایسے عناصر داخل کردیے جن کا میلان برابر یہی رہا کہ قدیم نظم کی اخلاقی بنیادوں کو کھوکلا کردیں، دوسری طرف خود اعیانیت میں جس قسم کی پستی اور پھوٹ نمودار ہو رہی تھی۔ اس سے کسی نہ کسی قابل و بلند حوصلہ شخص کو موقع مل جاتا تھا کہ وہ اختیار کو اپنے قبضے میں لے لے۔ عملاً قدیم یونانی دنیا کا ہر ایک ذی اہمیت شہر کسی خودسر کے تحت تصرف آگیا (مگر اسپارٹا کا نمایاں استثنا یہاں بھی قائم رہا)۔ اس طرح بادشاہی پھر حکومت کا رائج طرز بن گئی مگر ہومر کی بیان کردہ بادشاہی کے برخلاف، اکثر صورتوں میں اس مطلق العنان کو معاشری روایت یا مذہبی احساس کی کسی قسم کی تائید نہیں حاصل ہوتی تھی، بلکہ اس کے اقتدار کی بنا قوت خالص و محض پر ہوتی تھی۔ پس، اس خودسرانہ قوت کا واقعہ نفس الامر ہی سیاسی تصورات کے تعقل کو ترقی دینے میں بہت کچھ موثر رہا ہوگا یعنے اس نے سیاسی تخیل کو اس کی قدیم رفتار سے اس جانب پھیر دیا ہوگا جس کا وصف اولین حکمران کا حق نہیں تھا بلکہ محکوم کا مفاد تھا۔

ان خودسروں کی حکمرانی میں جور و ظلم کی جو خصوصیت خاص تھی اس کا اظہار اولاً زیادہ تر اعیانیت یعنے خارج شدہ حکمران طبقے کے خلاف ہوا، مگر وہ وقت بھی آیا جب کل رعایا ان خودسروں کے خودرایانہ اقتدار کے

باب۱ پورے زور کو محسوس کرنے لگی۔ مشترک مصیبت کی وجہ سے کثیر و قلیل، عام خلاص کے لیے متحد ہو گئے۔ خود سر ایک ایک کرکے قدیم یونان سے نکال دیے گئے، اور یونان کے سیاسی تجربے میں ایک نیا صفحہ کھل گیا، مگر اس نئے دور میں وہ یکسانی نہیں نظر آتی، جو سابق دوروں میں تھی۔ حکومت کے کسی ایک طرز کو عام قبول نہیں حاصل ہوا، بلکہ اس کے بجائے عمومیت اور عدیدیت کا وہ تصادم شروع ہوا جو اس وقت تک قائم رہا جب کہ قدیم یونان کی سیاسی خصوصیات خاصہ ہمیشہ کے لیے فنا ہو گئیں۔ اعیان اور عوام کے جس اتحاد نے خود سروں کا تختہ الٹ دیا تھا وہ اس مسئلے کے پیش آتے ہی غائب ہو گیا کہ زائل شدہ تنظیم کے بجائے کون سی تنظیم قائم کی جائے۔ اعیان کے نزدیک یہ ایک بدیہی امر تھا کہ با حقوق طبقات کے قدیم اقتدار کو بحال کر دیا جائے مگر خود سروں کا زمانہ مادی خوش حالی اور ذہنی نشو و نما کی بے انتہا ترقی کا زمانہ تھا، اور قدیم اعیانیت کے دعوے اس وقت بھی زیادہ اچھی نظروں سے نہیں دیکھے جاتے تھے جب خود سروں کا دور شروع ہوا تھا اور اب کہ خود سر غائب ہو گئے تو ان دعووں کا مقابلہ شدت کے ساتھ کیا گیا۔ ایرانی جنگوں کے رست خیز سے تمام قدیم خیالات اور بھی پارہ پارہ ہو گئے اور اس تمام ابتری کے بعد وہ عمومی لہر پیدا ہوئی جس سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ تمام قدیم یونان کو گھیرے گی مگر اس وقت قدامت پرستی بر دکے کار آئی اور اس کی بدولت یونان سب کچھ جھیل گیا اور اسپارٹا کی سرگروہی میں مقدونیوں کی آمد تک اقتدار پر کچھ نہ کچھ قابو رکھا۔ سیاسی نظریے کے متعلق یونانیوں نے جو سب سے زیادہ تابناک خدمات انجام دی ہیں ان کا آغاز اعیانیت و عمومیت کے اسی وسیع تصادم کے زمانے میں ہوا جس دوران میں کہ ہر ایک شہری سلطنت کے اندرونی سیاسیات نے اعیانیت، جباریت، عدیدیت، اور عمومیت کے واقعات کو مانوس بنا دیا تھا، اسی دوران میں سلطنتوں کے باہم دگر تعلقات نے یونانی قومی اتحاد کے تصور کو بھی بر انگیختہ کر دیا تھا۔ نہایت ہی قدیم زمانے سے کہانت، عبادت مذہبی کی یکجہتی نے یہ خدمت

باب ۱

انجام دی تھی کہ یونانیوں کو بیرونی دنیا سے جسے وہ وحشی کہتے تھے ممیز کردیا، اور ان کے اوراک پر نسلی اتحاد کا خیال منقوش کردیا تھا، مگر ایرانی خطرے کے دباؤ ہی کے تحت میں یہ ہوا کہ اس اوراک کا اظہار سیاسی نوعیت کے ادارات کی صورت میں ہوا۔ زیر نظر سلطنتوں کے عام اتفاق سے پہلے اسپارٹا کو اور اس کے بعد ایتھنز کو دشمن کے مقابل جنگ میں سرداری دی گئی جو ایک طرح کی ناقص التعریف سرگروہی تھی۔ ان میں سے ہر ایک سرگروہ مملکت نے اپنی اپنی باری میں یہ چاہا کہ اپنی اس فوجی سرداری کو ایک طرح کے شہنشاہی تسلط میں تبدیل کردے مگر ان میں سے کسی کو بھی عارضی و محدود کامیابی سے زائد کچھ نصیب نہ ہوا۔ اگر یہ دونوں سب سے زیادہ طاقتور سلطنتیں ہمنوائی کے ساتھ اتحاد عمل کرتیں تو وفاقیت کے وسیلے سے سیاسی اتحاد حاصل کیا جاسکتا تھا مگر معاشری و ذہنی اعتبار سے ایتھنز اور اسپارٹا میں کوئی امر مشترک نہیں تھا، اور سیاسی اعتبار سے وہ دونوں عموجی اور اعیانی میلان کے انتہائی مخالف حدود پر پہنچے ہوئے تھے۔ یہی باعث ہوا اس رقابت کا جس نے جنگ پلو پونیس میں ہیلاس (قدیم یونان) کو تباہ کردیا۔ تاہم سیاسی اتحاد کا خیال کسی نہج سے زائل نہیں ہوگیا۔ اسپارٹا اور تھیبس کی فوقیت کے تمام زمانے میں (۴۰۴ - ۳۶ ق م)، یونانی سیاسیات کی عام تحریک کے اندر یہ خیال اپنا اثر دکھاتا رہا، اور ایک مفہوم میں اسی خیال نے مقدونیہ کی یونانی سلطنتوں کو جذب کرلینے کے لیے نظری بنیاد قائم کردی۔ اس زمانے کے علم السیاست میں اس تصور کے تسلیم نہ کئے جانے کی بہت بڑی وجہ یہ ہے کہ جن جن حالتوں میں اس خیال نے کسی معتدبہ حد تک عملی صورت اختیار کی، ان میں سے ہر ایک حالت میں اس نتیجے کے پیدا کرنے میں جابرانہ قوت کو نمایاں حصہ حاصل رہا ہے، اور فلسفہ اس درجے پر نہیں پہنچا تھا جہاں پہنچکر وہ مادی قوتوں کے اعمال کا تجزیہ ٹھنڈے دل سے کرسکتا۔

باب ا

۲- اسپارٹا کا دستور سلطنت

یونانی سیاسی نظریے پر جن اوارات نے اثر ڈالا، ان میں صرف وہی شامل نہیں ہیں، جو محولۂ بالا وسیع الاثر تحریکات کے زمرے میں داخل تھے بلکہ متعدد ایسے ادارے بھی شامل ہیں جو خاص خاص سلطنتوں کے ساتھ مخصوص تھے، اس جہت میں وہ دو نظم خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں جو اسپارٹا اور ایتھنز کے دستوروں پر حاوی تھے۔ یونانی فلسفے پر احاطہ کرنے کے لیے ان دو نمایندہ سلطنتوں کی تنظیم اور ان کے ارتقا پر کسی قدر خاص طور پر غور کرنا لازمی ہے۔

اسپارٹا میں جس امر پر سب سے پہلے غور کرنا ہے وہ سلطنت کی معاشری بنیاد ہے۔ یہاں ہم قوم کی ایک ایسی شدید درجہ بندی دیکھتے ہیں جو ایک معتد بہ حد تک قوم کی تاریخ کے ابتدائی زمانے سے آخر تک یکساں طور پر قائم رہی۔ اسپارٹا کی سلطنت کی آبادی تین طبقوں میں منقسم تھی۔ اہل اسپارٹا آزاد شہری اور غلامان زرعی۔ ان میں سے آخر الذکر تعداد میں سب سے زیادہ تھے مگر معاشری درجے میں ان کی حیثیت سب سے نیچے تھی۔ یہ وہ کاشتکار وابستۂ اراضی تھے جن کی محنت و مشقت جو تقریباً کل کی کل زراعت میں صرف ہوتی تھی تمام آبادی کے لیے خوراک مہیا کرتی تھی۔ ملکی یا سیاسی حقوق میں انھیں مطلق کوئی حصہ حاصل نہیں تھا، ان کی حالت نفرت انگیز غلامی کی تھی، جس کے بارے کبھی کبھی صرف اس صورت میں چھٹکارا ملتا تھا کہ وہ ہلکے اسلحہ کے ساتھ فوج میں شریک کر لیے جاتے تھے۔ جس طبقے کو آزاد شہری کہتے تھے وہ عملاً آبادی کے طبقۂ متوسط پر مشتمل تھا، انھیں کامل ملکی حقوق حاصل تھے۔ اور بظاہر ایک حد تک مقامی حکومت خود اختیاری بھی حاصل تھی۔ وہ کسی قدر زراعت بھی کرتے تھے مگر عملاً حرفت و تجارت کے تمام کام وہی انجام دیتے تھے۔ لیکن عام مفہوم میں سلطنت کی

باب ا

سیاسی زندگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔
اسپارٹا کی سیاسی جماعت مذکورہ بالا تین طبقوں میں سے خالصۃً پہلے طبقے یعنے خاص اہل اسپارٹا سے بنی تھی۔ یہ طبقہ جو تاریخی حیثیت سے اہل ڈوریا کی چھوٹی سی جماعت کی نمایندگی کرتا تھا، جس نے قبل التاریخ زمانے میں پلوپونیسس کے اندر اپنے لیے فتح کے ذریعے سے ایک وطن مہیا کرلیا تھا وہ تعدادی حیثیت سے آبادی کا ایک بالکل ہی ناقابل التفات جزو تھا مگر سیاسی زندگی کے تمام معاملات پر اس نے شروع میں جو اقتدار مطلق حاصل کرلیا تھا، اسے کبھی زائل نہ ہونے دیا۔ درحقیقت اہل اسپارٹا کا کوئی شغل اس کے سوا نہیں تھا کہ وہ فرائض عامہ کی تربیت پاتے اور انھیں کو انجام دیتے تھے۔ ان کی معاش اس زمین سے حاصل ہوتی تھی جسے غلامان زرعی کاشت کرتے تھے۔ تجارت و سوداگری ان کے لیے قطعًا ممنوع تھی، اور جو کچھ باقی رہ گیا تھا وہ فوجی و سیاسی زندگی۔ جو مسلّمہ قوانین لکرگس کی طرف منسوب ہیں، ان میں اہل اسپارٹا کے رات دن کے فرائض نہایت جزوی تفصیل کے ساتھ مقرر کردیے گئے تھے، اور لکرگس کے قواعد کی بجاآوری سے اس طبقے کی نوعیت ایک فوجی برادری کی سی ہوگئی تھی جس کا بس ایک کام تھا یعنے تسلط و اقتدار قائم کرنا۔ سات برس کی عمر میں بچے ماں باپ کی پرورش سے نکال لیے جاتے اور سلطنت کے عہدہ داروں کی نگرانی میں دیدیے جاتے تھے۔ ورزش کے ایک سخت وسیع طریق تربیت سے وہ جسمانی ترقی کی انتہائی حد پر پہنچا دیے جاتے تھے۔ لڑکوں کے لیے یہ تربیت خالص فوجی نوعیت کی ہوتی تھی، تاآنکہ سن بلوغ تک پہنچتے پہنچتے وہ ایک سپاہی کے تمام فرائض میں ماہر ہوجاتے تھے۔ لڑکیوں کے لیے جو خیال مدنظر رہتا تھا وہ یہ تھا کہ ان میں مضبوط بچے پیدا کرنے کی قابلیت آجائے۔ جوانی کا زمانہ گزرنے تک اہل اسپارٹا زیادہ تر فوجی معاملات میں مشغول رہتے تھے، سن کہولت میں وہ حکام کے فرائض انجام دیتے اور شورے اور نظم و نسق میں شریک ہوتے تھے۔ مختلف اداروں کی بدولت اسپارٹا

باب ۱

کے افراد کی سیرت ان خصائص کی مالک بنی جو مجموعی طور پر پوری قوم میں
اس نظام کے اثر سے پیدا ہو گئے تھے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ضیافت گاہ
عام تھی۔ اہل اسپارٹا میں سے ہر ایک بالغ مرد مجبور تھا کہ کھانا اپنے رفقا
کے ساتھ سرکاری ضیافت گاہ میں حکام کے زیر نگرانی کھائے۔ جو کھانا
تجویز کیا گیا تھا اس میں عدم مساوات اور تعیش کے مکروہ اثر کی گنجائش
نہیں تھی۔ اس مقصد کا اظہار اس سے بھی ہوتا تھا کہ ہر طرح کی خاندانی زندگی
کی طرف سے بے التفاتی پیدا کی جاتی تھی، تجارت یا زراعت کے شغل کو ممنوع
قرار دیا جاتا، اور غیر ملکیوں سے خلا ملا رکھنے کی انتہائی روک تھام کی جاتی۔
آخری امر یہ تھا کہ لکرگس کے انضباط میں صریحاً یہ قرار دیا گیا تھا کہ قوانین تحریر
نہ ہوں، اور ہر ایک جھگڑے میں حاکم کا فیصلہ ناطق ہو۔ اس طرح ان دوسرے
سامان تعیش کی طرح جن کا دخل اہل ایتھنز کی زندگی میں اس قدر زیادہ
رہتا، مقدمہ بازی کو بھی اسپارٹا کے اقتصادیات میں استحکام نہیں حاصل ہوا۔

یونانی خیالات پر اسپارٹا کے دستور سلطنت نے جو نہایت ہی وسیع
اثر ڈالا اس کی وجہ زیادہ تر یہی مذکورۂ بالا مخصوص نظم ہے جس نے
اہل اسپارٹا کو آبادی کے ایک طبقے کی حیثیت سے ممیز کر دیا تھا، نہ کہ وہ
تنظیم جس کے ذریعے سے یہ طبقہ اپنے سیاسی فرائض کو انجام دیتا تھا۔ تاہم
اس تنظیم پر کچھ نہ کچھ نظر ڈالنا ضروری ہے، اس نظم کی رسمی چوٹی پہ بادشاہ
تھے جن کی تعداد دو تھی، اور دونوں کا اعزاز و اقتدار بالکل یکساں تھا،
ان کے بعد اٹھائیس ارکان کی ایک سینات تھی اور ان ارکان کا انتخاب
زندگی بھر کے لیے ہوتا تھا، تیسرے ایک جمعیت تھی جو کل اہل اسپارٹا پر
مشتمل تھی، اور آخر میں ایفور تھے، اس مجلس کے پانچ ارکان تھے جن کا
انتخاب سالانہ ہوتا تھا، جس زمانے سے ہمیں خصوصیت کے ساتھ تعلق ہے
اس زمانے میں ان مختلف اعضائے حکومت کے فرائض ایک حد تک حسب ذیل
تھے۔ بادشاہ فوجی اور مذہبی نظم میں اعلیٰ ترین سرکاری حیثیت رکھتے
تھے لیکن ان کا واقعی اختیار کچھ زیادہ نہیں تھا، سینات مختلف اقسام کے

باب۱

انتظامی فرائض انجام دیتی تھی، جو زیادہ تر عدالتی نوعیت کے ہوتے تھے۔ جمعیت کی عملاً کوئی اہمیت نہیں تھی، نہایت ہی شاذ و نادر مواقع پر اس کا اجتماع ہوتا تھا، تاکہ وہ کسی خاص اہمیت کی تجویز کے متعلق اپنی پسندیدگی کا اظہار کر دے۔ اس کے برخلاف، مجلس ایفوری میں اس نظم کا اصلی ذکر پایا جاتا ہے۔ اس ادارے کی وجہ آغاز یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ بادشاہوں اور سینات پر روک قائم کرنے کی خواہش سے اس وقت وجود میں آیا، جب جمعیت اس مقصد کے لیے کارگر نہیں رہی تھی۔ آہستہ آہستہ مداخلت کرتے کرتے، ایفوروں نے نظم و نسق اور عام حکمت عملی کے آخری فیصلے میں تمام دوسرے اعضا کو بے کار کر دیا، یہاں تک کہ میدان جنگ میں فوج کی واقعی قیادت بھی بادشاہ سے لے لی جاتی تھی، اگرچہ اصولاً، فوجی اقتدار بادشاہ کے پاس مسلمہ طور پر تھا۔

اسپارٹوی مملکت کی اعیانی نوعیت کا اظہار اولاً واقعۃً اس سے ہوتا تھا کہ آبادی کے دو سب سے بڑے طبقے سیاسی زندگی سے خارج تھے، حکمراں طبقے کے نقطۂ نظر سے، یہ نظم عمومی ہو سکتا تھا، کیونکہ ایفور قوم کے نمایندے تھے جن کا انتخاب سالانہ ہوا کرتا تھا، لیکن واقعی امر یہ ہے کہ تاریخی زمانے میں خود اہل اسپارٹا کا ایک قلیل جزو سیاسی زندگی میں حصہ لیتا تھا۔ لکرگس کی واضع قوانین کی اس تدبیر کے باوجود کہ اس کے نظم میں مساوات و برادری پیدا ہو جائے، مساوات اگر کبھی رہی ہو تو بہت ہی ابتدائی زمانے میں غائب ہو چکی تھی۔ عام دسترخوان کے مصارف ان رقموں سے چلتے تھے جو اہل اسپارٹا اپنی زمین کی پیداوار سے دیتے تھے۔ رقم عائدہ نہ دینے کی وجہ سے صرف یہی نہیں ہوتا تھا کہ تمام دسترخوان پر کھانے کا حق یا فرض زائل ہو جاتا تھا، بلکہ حکومت میں حصہ لینے کے جملہ حقوق بھی ساقط ہو جاتے تھے۔ اسپارٹا میں زمینداروں کی تعداد کا برابر گھٹتا جانا اس کی تمام مستند تاریخ کی خصوصیت ہے، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ حکمراں طبقہ بھی اسی نسبت سے گھٹتا جاتا تھا۔ یہی طبقہ تھا

باب۱ جس کی نمایندگی مجلس ایفور میں ہوتی تھی، اس واقعے سے خود یونانیوں کی اس رائے کی کافی تشریح ہو جاتی ہے کہ اسپارٹا کی مملکت اگرچہ بظاہر کسی قدر شاہی اور کسی قدر عمومی ہے مگر دراصل وہ سخت اعیانی مملکت ہے۔

باب

۳- ایتھنز کا دستورِ سلطنت

ایتھنز کی سلطنت ہر اعتبار سے اسپارٹا کی سلطنت کی پوری ضد تھی، تاریخی حیثیت سے اس کا دستور سلطنت ان تمام مختلف مدارج سے ہو کر گزرا تھا، جو قدیم یونانی سیاسیات کے عام ارتقا کے خصوصیات میں نہیے، اور آخر میں آکر یہ دستور سلطنت ظاہر و باطن دونوں طرح پر سخت عمومی ہو گیا تھا۔ مملکت کی معاشری بنیاد اولاً غلاموں اور آزادوں کے امتیاز پر تھی، اور ثانیاً خود آزاد جماعت امرا و عوام میں منقسم ہو گئی تھی۔ لیکن اسپارٹا کی طرح یہاں غلاموں کے طبقے کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ وہ ایک مفتوح آبادی تھی جسے پست و ذلیل کر کے غلامان وابستۂ اراضی بنا دیا گیا تھا، نہ یہاں امرا و عوام کے درمیان نسل کا کوئی ایسا روایتی امتیاز تھا جیسا اہل اسپارٹا اور (وہاں کے) "عوام" ((Perioikoi) میں تھا۔ علاوہ بریں، بحری و تجارتی خوشحالی کے زمانۂ عروج میں ایک بہت بڑا اقامت گزیں غیر ملکی عنصر (مستامن) جس کی کوئی نظیر اسپارٹا میں نہیں تھی، ایتھنز کی معاشری و اقتصادی زندگی کے ساتھ کم و بیش متحد ہو گیا تھا لیکن سیاسی حیثیت سے ایتھنز کے ادارے صرف امیروں اور عوام پر مشتمل تھے اور ان ہی دونوں سے مل کر سلطنت کی جماعت شہری بنتی تھی۔ عمومیت اس وقت مکمل تھی جب ان دونوں طبقوں کے جملہ ارکان اقتدار سیاسی کی شرکت کی حد تک مساوی تھے۔

مستند تاریخ کی ابتدا سے یہ عیاں ہے کہ سیاسی نوعیت کے تمام اقتدار امرا کے ایک چھوٹے سے صاحب امتیاز طبقے کے ہاتھ میں تھے[۱]۔

---

[۱] یہ طبقہ جس بنا پر قائم تھا اس کی قطعی بنیاد معلوم نہیں ہے، شاید اس کی نسبت، کوئی قطعی

وہ خاص اعضا جن کے وسیلے سے یہ اقتدار نافذ تھا وہ سال بسال منتخب شدہ نو عہدہ داروں اور ایک مجلس سینات پر مشتمل تھے، یہ عہدہ دار بعد میں مجموعی طور سے ارخن کہلانے لگے تھے۔ اور مجلس اپنے جائے اجتماع کی وجہ سے "اریوپیگس" کے نام سے مشہور عام ہو گئی تھی۔ ساتویں صدی قبل مسیح کے اختتام کے قریب شدید ہنگامہ آرائیاں برپا ہوئیں، جن کا سبب زیادہ تر یہ تھا کہ دولت مند امرا اور غریب عوام کے درمیان ناخوشگوار تعلقات پیدا ہو گئے تھے، ان ہنگامہ آرائیوں کا نتیجہ ان اصلاحات کی صورت میں ظاہر ہوا جو سولن کے نام کے ساتھ منسوب ہیں۔ جدید نظم کا لب لباب یہ تھا کہ سیاسی اقتدار میں شرکت کی بنا نسل کے بجائے دولت کو قرار دیا گیا تھا، طبقۂ امرا کی اجارہ داری تو ٹوٹ گئی، مگر عوام کو اقتدار میں حصہ صرف ان کی جائداد کے تناسب سے ملا۔ آمدنی کے اعتبار سے کل قوم کی تقسیم چار صنفوں میں کی گئی، اور حصول عہدہ کا انصاف اسی کو قرار دیا گیا۔ بلند ترین عہدے جیسے کہ ارخن کے عہدے تھے، وہ صرف طبقۂ اول کے لیے تھے، اور طبقۂ چہارم کو مطلق کوئی عہدہ نہ مل سکتا تھا۔ اس وقت تقسیم دولت کے اعتبار سے امرا کے لیے نظم و نسق میں بدستور حاوی و غالب اثر کا تیقن ہو گیا مگر سولن کے نظم سے جو نئے حکومتی اعضا قائم ہوئے، انھیں میں سے دو اعضا میں عمومیت کے تخم پنہاں تھے، ایک ان میں سے اکلیزیا یعنے قوم کی مجلس عمومی تھی[1] اور دوسری چار سو کی سینات" تھی۔ جمعیت میں بلا تفریق آزاد شہریوں کے تمام طبقے شامل تھے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ امر تھا بھی نہیں ۔گروٹ اسی طبقے کا بیان ان الفاظ میں کرتا ہے کہ بظاہر یہ چند خاص وقعت کے امرا تھے اور شاید تمام امرا کے چند ممتاز خاندان تھے "تاریخ یونان" (History of Greece) حصۂ دوم باب یازدہم۔

[1] ۔ اکلیزیا کا برائے نام وجود غالباً پہلے بھی تھا لیکن اسے اہمیت پہلی مرتبہ سولن کی بدولت حاصل ہوئی۔

اور یہی جمعیت ان عہدوں کا انتخاب کرتی، حکام کے سرکاری کاموں پر پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا اظہار کرتی اور اس طرح کا عام سیاسی و عدالتی اختیار عمل میں لاتی تھی لیکن اس کی سرگرمی عمل کا انضباط چار سو کی سینات جسے "قبل سے غور کرنے والی سینات" بھی کہتے تھے کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ ایک منتخب شدہ جماعت تھی عـ۱ جو یہ فیصلہ کرتی تھی کہ جمعیت کے اجلاس کب ہوں اور کون سے مسائل ان میں پیش ہوں، اس کے سوا یہ دیکھنے کے لیے کہ جمعیت کے احکام کی تعمیل ہوتی ہے یا نہیں، وہ وسیع انتظامی اختیار بھی عمل میں لاتی تھی۔ ان دو نئے اعضا کو جو اختیارات تفویض ہوئے تھے، وہ از خود ایریوپیگس کی سینات کی اہمیت کو محدود کر دیتے تھے۔ یہ جماعت جس میں ہر سال کے کنارہ کش ہونے والے ارخن داخل ہوتے رہتے تھے قدیم حکمران طبقے کا ملجا و ماوی بنی رہی اور عدالتی فرائض کو بدستور انجام دیتی رہی جس سے مملکت کے کاروبار میں بہت زیادہ اثر حاصل ہو گیا تھا۔

۵۶۰ ق م سے ۵۱۰ء تک پیسسٹریٹس اور اس کے بیٹوں کی مطلق العنانی سے، ایتھنز میں دستوری زندگی ایک معنے کر کے معطل ہو گئی تھی، تاہم مطلق العنان فرمانروا کی تیغی مرضی کے تحت میں، سولن کے نظم کی ظاہری ہیئت اکثر و بیشتر بحال رہی تھی۔ خاندان پیسسٹریٹس کے خارج کئے جانے کے بعد کلستھنس کے قانون سے دستور سلطنت میں ایک نئی پرزور عمومی تحریک پیدا ہو گئی، اور بعد کی صدی میں خاص کر پرکلیز کے اثر سے یہ ترقی برابر جاری رہی تا آنکہ عمومیت کی تکمیل ہو گئی۔ اس نظم کی آخری صورت میں اس کی ہیئت حسب ذیل تھی، مرکز میں جمعیت (اسمبلی) تھی، جو تمام شہریوں کی عام جماعت تھی اس کے اجلاسوں میں حاضری کے لیے معاوضہ دیا جاتا تھا، سلطنت کا اعلیٰ سیاسی عنصر یہی جمعیت تھی، اور جن

عـ۱- غالباً صرف بلند ترین طبقے کے شہری اس میں قابل انتخاب تھے۔

مسائل کو وہ زیر بحث لانا چاہتی تھی، ان میں آخری حکم اسی کا ہوتا تھا، لیکن جمعیت کا فرض وضع قوانین کے بجائے اولاً و اقداماً عاملانہ خیال کیا جاتا تھا، اس کے منظور کردہ قوانین احکام سمجھے جاتے تھے حقیقی معنی میں قوانین نہیں ہوتے تھے، اور اصولاً قدیم رواج کے اس مبہم التعریف مجموعے کے تابع تھے جس کی نسبت "قوانین" کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا، لیکن واقعاً، یہ جمعیت فوری قوانین کی آخری تاویل کی مجاز تھی، اور اس لیے عمومی مرضی پر قوانین کی کوئی روک فی نفسہ نہیں قائم تھی لیکن عملاً جمعیت پر بعض قیود عائد تھے، ہر ایک تجویز جس کی نسبت یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ اس سے قانون پر کوئی اثر پڑتا ہے، وہ عدالتی نوعیت کی ایک خاص طرح کی کارروائی کے زیر اثر تھی، جس سے لازم آتا تھا کہ ایک مجلس جو واضع قوانین کہلاتی تھی اس پہ غور کرے مگر استغاثی قوت کی حیثیت سے اس سے زیادہ موثر روک خلاف ورزی قوانین کا الزام تھا، ہر ایک تجویز کے محرک پر خلاف قانون عمل کرنے کے الزام پر ایک برس کے اندر اندر ہمہ وقت جمعیت کے روبرو مواخذہ اور مقدمہ قائم کیا جا سکتا تھا، اس سے ہر اس شخص پر ایک شدید و قطعی ذمہ داری عائد ہو جاتی تھی جو جمعیت پر اثر ڈالنا چاہتا تھا۔ اس سے قوم کو یہ موقع حاصل تھا کہ جوش کی حالت میں اگر وہ کسی قانون کی خلاف ورزی کر بیٹھے، تو جس کارروائی کو قوم نے خود ہی منظور کیا ہو اس کے محرک کو سزا دیکر اس کا عوض لے لے۔[۱]

ملکی معاملات میں حکومت کا تفصیلی نظم و نسق عملاً پانچ سو کی سینٹ کے ہاتھ میں تھا، یہ وہی سولن کی پہلے سے غور کرنے والی سینٹ تھی جسے

---

[۱] ۔ الزام بوجہ خلاف ورزی قانون کے تحت مقدمات کی سماعت عدالتہائے عام میں ہوتی تھی ان عدالتوں کی ترکیب (جس کا بیان آگے آتا ہے) اور اس کے مختصر طرز عمل سے یہ متیقن ہوجاتا تھا کہ ان کے فیصلوں میں عمومی جذبے کی تغیر پذیر ہیئتوں کا عکس گو نہ صحت کے ساتھ نظر آئے گا۔

باب ا

کلیستھینس نے از سرنو منضبط کیا تھا۔ یہ جماعت شہریوں کے عام گروہ سے قرعہ اندازی کے ذریعے سے منتخب ہوتی تھی اور معاملات عامہ کی سربراہی کی صدارت کرنے کے لیے اس کے ارکان اپنے میں سے روزانہ ایک شخص کو منتخب کر لیتے تھے۔ چونکہ جمعیت کی کارروائی کا پیش نامہ طیار کرنا انھیں لوگوں کا فرض تھا اس ذریعے سے یہ لوگ ایک حد تک جمعیت کے کام پر روک قائم رکھتے تھے، فوجی اور سفارتی معاملات میں سلطنت کی نمایندگی سپہ سالاروں کے ذریعے سے ہوتی تھی، یہ ان دس منتخب شدہ اشخاص کی جماعت تھی جنھیں قوم اپنی دس انتظامی قسمتوں سے جنھیں قبائل کہتے تھے، منتخب کرتی تھی۔ ایتھنز کی عمومیت میں یہی عہدہ دار تھے جن کو خاص اہمیت حاصل تھی اور جو قرعہ اندازی سے نہیں بلکہ انتخاب سے لیے جاتے تھے۔

سلطنت کا عدالتی اتیاز عمومی عدالتوں کے ذریعے سے عمل میں آتا تھا جنھیں عدالت عام (دکاستری) کہتے تھے، یہ عدالتیں سیاسیات اور نظم و نسق کے حدود سے اس طرح ممیز نہیں تھیں جیسے اس زمانے کی عدالتیں ہوتی ہیں۔ عام جماعت سے پانچ ہزار شہری قرعہ اندازی کے ذریعے سے لیے جاتے تھے اور وہ دس شعبوں میں منقسم ہو جاتے تھے اور انھیں شعبوں کے اندر تمام اہم عدالتی کارروائی تقسیم کر دی جاتی تھی۔ ہر ایک رکن عدالت یا جوری کو اس کے خدمات کا معاوضہ ملتا تھا۔ جس طرح جمعیت نے عملاً ارخنوں کے اور سینات نے "ایروپیگس" Areopsagus کے سیاسی فرائض کو اپنے تعرف میں لے لیا تھا، اسی طرح ان قدیم اعضا کے انتظامی فرائض پانچ سو کی سینات کی طرف اور ان کا عدالتی اختیار عدالت عام (دکاستری) کی طرف منتقل ہو گیا تھا، درحقیقت ارخن جو اب شہریوں کی عام جماعت سے قرعہ اندازی کے ذریعے سے منتخب ہوتے تھے، وہ عمومی عدالتوں کے محض صدارت کن عہدہ دار رہ گئے تھے، اور پولیس کی عدالتوں کے کچھ خفیف اختیارات انھیں بذات خود حاصل تھے۔ اور ایروپیگس کا وجود صرف قتل انسانی کے مقدمات کی سماعت کرنے والی عدالت کی

حیثیت سے باقی رہ گیا تھا۔

عام الفاظ میں یہ کہنا چاہیئے کہ ایتھنز کے دستور مملکت نے اپنی آخری شکل میں ہر ایک شہری کے لیے ہر قسم کے سیاسی اقتدار میں حصہ لینے کے لیے یکساں موقع پیدا کر دیا تھا پس جو لوگ ایتھنز کی شہریت کا دعوےٰ کر سکتے تھے ان کے اعتبار سے عمومیت مکمل تھی لیکن آبادی کے مجموعے کے اعتبار سے غلاموں اور غیر ملکی عنصر کی موجودگی نے (جو شہریوں سے تعداد میں بہت زیادہ تھے) اس زمانے کے مفہوم میں عمومیت کی اصطلاح کو بالکل ناقابل اطلاق بنا دیا تھا۔

باب ۱

منتخب حوالجات

کربٹس "تاریخ یونان" (History of Greece) ترجمہ وارڈ، مقالۂ دوم، باب ۱، ۲- مقالۂ سوم باب ۱-

ڈنکر "تاریخ یونان" (Griechische Geschichte) ۱، ۲۵۶-۲۸۵، ۳۷۵-۳۸۳، ۴۲۵-۴۴۲، ۴۵۲-۴۶۷، ۴، ۵۲۳-۵۳۱؛ ۲، ۱۵، ومابعد ۱۲۰-۱۳۷، ۱۶۱-۲۱۹، ۴۳۱ ومابعد

گروٹ "تاریخ یونان" (His tory of Greece) حصۂ اول، باب بستم؛ حصۂ دوم باب ۲-۵-۶-۱۰، ۱۱، ۳۰-۳۱، ۴۶-۶۲-۶۳-۶۵-۶۶-

کینن "ارسطو دربارۂ دستور ایتھنز" (Aristotle on the Contitution of Athens) اصل یونانی (۱۸۹۲ء) ترجمہ (۱۸۹۱ء)-

میبیر "تحقیقات متعلقہ تاریخ قدیم" (Forschungen zur alten Geschichte) حصۂ اول ۱-۲۱۱- ۲۸۶؛ حصۂ دوم ۱، ۱۹۵-۵۱۲- ۵۴۸-

فانشا "مملکت در الیاس و اڈیسی" (Der staat in der Ilias und Odyssee)

فاؤلر "یونانیوں اور رومانیوں کی شہری مملکت" (City State of the Greeks and Romans)- صفحہ ۶۵ ومابعد-

فریمین "تقابلی سیاسیات" (Comparative Politics.

فسٹل دی کولانجس، "قدیم شہر" (The Ancient City) مترجمہ اسمال

۱۷ گارڈنر و جیونز "کتابچۂ آثار قدیمۂ یونانیہ" (Manual of Greek Antiquities) مقالۂ ششم صفحہ ۴۰۴ ومابعد-

گلبرٹ "اسپارٹا اور ایتھنز کے قدیم دستور" (ترجمہ) (Constitutional Antiquities of Sparta and Athens)-

گلیڈاسٹون "مطالع ہومر و زمانۂ ہومر" (Studies on Homer and the Homric Age) جلد سوم باب ۱-

گرینج "یونان کی دستوری تاریخ" (Greek Constitutional History)

ہرمین "یونان کے قدیم سیاسی ادارے" (ترجمہ) جلد اول (Political Antiquities of Greece)

فُسٹل ڈی کولانژ "اسپارٹا کے معاشرتی ادارے اور ملکی قوانین" (Les Institutions sociales et le droit civila Sparta)

مولر "ڈوری نسل کی تاریخ اور ان کے آثار قدیمہ" (The History and Antiquities of the Doric Race.) (ترجمہ ٹینل اور لیوس)

پلاس "ہر دو دوروں میں خود سری"۔ (Die Tyrainnis in ihren beiden Perioden)

شومین "یونان کے آثار قدیمہ" (ترجمہ) (Antiquities of Greece)

"ایتھنز کی دستوری تاریخ" (ترجمہ) (Athenian Constitutional History)

وہیلے "یونانی عدیدیات" (Greek Oligarchies)۔

باب ۲

۱۸

باب دوم

افلاطون کا فلسفۂ سیاسیہ

۱- افلاطون کے پیشرو

جس اداراتی ارتقا کا خاکا اگلے باب میں کھینچا گیا ہے، جب وہ اپنی پوری رفتار طے کر چکا، اس وقت یہ ہوا کہ سیاسی تخمین کو ایک مربوط جامع شکل دی گئی۔ افلاطون اور ارسطو نے ایک ایسی مملکتی زندگی کے اصول و اعضا کی تحلیل و ترتیب کی جو اپنے عروج کو ختم کر کے زوال کی طرف گامزن تھی۔ اس زندگی کی مخصوص ہیئتوں کا تعین ان اثرات و محرکات سے ہوا تھا جن میں عقلی تعمیمات و مطامح کو بہت کم دخل تھا، اور جب با ترتیب تخیل کا آغاز ہوا تو نتیجے میں زیادہ تر گزشتہ کی تشریح ہوتی تھی، آیندہ کی پیشین گوئی نہیں ہوتی تھی۔

قدیم معاشری و اقتصادی خیالات، مختلف دوروں کے کچھ کچھ شواہد قدیم یونان کے ادبی باقیات میں ملتے ہیں، ہومر کی نظمیں صرف ایسے ابتدائی دور میں شکل پذیر ہو سکتی تھیں جس کی بنیاد مذہبی اسرار پر ہو۔ بادشاہ ہمیشہ زیوس کی اولاد اور زیوس کے پروردہ یافتہ افراد کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے اور قوم کے گلہ بان کی حیثیت سے حکومت کرتے تھے۔

باب ۲ نیچے درجے کے سرداروں کو بھی کچھ اہمیت دی گئی تھی اور یہ سردار بھی
دیوتاؤں کی نسل سے ہونے کے دعویدار تھے مگر عوام کی نسبت ہومر
۱۹ بالعموم نفرت ہی کا اظہار کرتا ہے۔ ہیسیڈ میں انداز کے کچھ تغیر یا کم از کم یہ کہ
دوسرے نقطۂ نظر کا کچھ پتا چل سکتا ہے۔ بادشاہوں کے حقوق کے بجائے
ان کے فرائض پر زور دیا گیا ہے، اور ان کے افعال کی کامیابی کے بجائے
زیادہ تر ان کی معدلت گستری کی بنا پر ان کی نسبت حکم لگایا گیا ہے (بزرگان
سبعہ) کی جانب جو اقوال منسوب ہیں ان میں بھی یہی انداز پایا جاتا ہے، اور
"پندگو" شعرا کے قطعات میں بھی یہی شان ہے، میلان یہ تھا کہ بادشاہ کو
اسی معیار سے جانچا جائے جو دوسرے لوگوں کے لیے تھا، اور اس طرح
شاہی کی تائید کو کمزور کیا جائے، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شاہی سے
گزر کر اعیانی اور مطلق العنانی طرز ہائے حکومت تک پہنچنے کے تقلیبی زمانے
میں اخلاقی احساس کی ترقی ہو گئی تھی جس نے سیاسی تحریک کے سبب
اور نتیجے دونوں کا کام دیا۔

وہ صدی جس کا آغاز ایرانی جنگ سے ہوا اور جس کا خاتمہ
پلوپونیس کی جنگ پر ہوا اہل یونان پر بہت کٹھن گزری۔ اس نے
قدیم یونانی دنیا کو تدبیر ملکی کے ہر طرح کے عملی مسئلے سے اس حد تک
بالمقابل کر دیا کہ سابق میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ایرانی مطلق العنانی
سے گہرا واسطہ ایتھنز کی شہنشاہی کا عروج و زوال، اسپارٹا کی عددیت
اور ایتھنز کی عمومیت کا تضاد اور ان کی حالت نزاع کی کشمکش نے
سیاسی عمل کے شدید ترین مسائل کو روزانہ کے تجربے کے حدود میں
داخل کر دیا، اور اس طرح ساتھ کے ساتھ سیاسی تخیل کو اکسایا لیکن
نہ صرف اسی خاص میدان میں، بلکہ ذہنی زندگی کے ہر شعبے میں اعلیٰ سے اعلیٰ
سرگرمی پیدا ہو گئی۔ ادبی اور صنعتی فنون نے ایسی کامیابیاں حاصل کیں
جن سے پرکلیز کا زمانہ ہمیشہ کے لیے مشہور ہو گیا، اور سوفسطائیوں اور
سقراط کی رہبری میں عام فلسفے نے وہ راستہ اختیار کیا جو بخط مستقیم

باب ۲ افلاطون اور ارسطو کے غیر فانی تصانیف پر ختم ہوا۔ سابق صدیوں میں جو اخلاقی احساس بیدار ہو گیا تھا، اسے اب پوری طرح ترقی کرنے کا میدان ہاتھ آگیا خاص کر عمومی حکومت کے نظم ونسق میں، جیسا کہ ہر اس زمانے میں جسے دست درازانہ روشن خیالی کا زمانہ کہا جا سکے، وقوع میں آتا، ویسا ہی اس وقت بھی ہوا کہ یونانی دنیا کا عام مذہبی عقیدہ نابود ہونے لگا، اور لوگ ایک ایسی عمومی فوقیت کے حصول کے دور میں داخل ہو گئے، جس میں اس تھوڑے سے ناکافی اخلاقی اعتقاد کی تائید بھی شامل نہ تھی جسے قدیم پر اسرار دینیات نے طیار کر دیا تھا، سیاسی عمل کے حق و باطل کے مسائل میں عقلی حل کا قطعی مطالبہ ہوتا تھا، اور اسی مطالبے کو کسی نہ کسی طرح پورا کرنے کی ضرورت سے سوفسطائیوں کو نمود حاصل ہوئی۔

جو لوگ عام طور پر اس نام سے متصف ہوتے تھے، اس موقع پر ان کے کاموں کی کسی خاص تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ مہذب دنیا میں بائیس صدیوں تک متہم رہنے کے بعد (جس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ افلاطون نے ان لوگوں پر فلسفیانہ طرز پر لعنت ملامت کی تھی)، آخر کار ہیگل[۱] اور گروٹ[۲] کی ژرف نگاہی سے ان لوگوں کو ایک حد تک ان کا واجبی درجہ حاصل ہو گیا۔ سوفسطائیوں کا فرض اولاً و اقدماً تعلیمی تھا، وہ تعلیم کے ان جملہ اصناف کے مطالبے کو پورا کرتے تھے جو شہریوں کی عملی زندگی میں کامیاب زندگی بسر کرنے کے لیے نوجوانوں کو درکار تھی۔ اس وقت
کے حالات میں اس قسم کی زندگی صرف سیاسی فرائض کو عمل میں لانے ۱۔
کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی تھی کیونکہ حرفت، تجارت اور زراعت

۱۔ تاریخ فلسفہ (Geschichte der Philosophie) مشتملہ تصانیف مطبوعہ (برلن سنہ ۱۸۴۰ء) جلد ۱۴ صفحہ ۵ و مابعد۔

۲۔ تاریخ یونان (History of Greece) حصہ دوم باب ۶۷۔

باب ۲

"شہریوں" کے شایان شان مشاغل تھیں، پس سوفسطائیوں کی تعلیم ان شاخوں پر مرکوز تھی جو زندگی عامہ میں سب سے زیادہ لازمی وضروری تھے جن میں فنون شاعری اور خطابت کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ جو لوگ تعلیم دیتے تھے وہ جدید نقطۂ نظر سے عمومی تعلیم ہونے کے بجائے زیادہ تر خصوصی تعلیم تھی۔ وہ اس فلسفیانہ بنیاد کے بجائے جس پر کسی روش کے انتخاب کا انحصار ہوسکتا ہے، زیادہ تر ایک روش میں کامیابی حاصل کرنے کے عملی طریق پر زور دیتے تھے۔ یہی نقطہ تھا جہاں سقراط (جو خود ایک معلم عام تھا، اور جسے عوام اس کے طبقے کے بقیہ افراد سے ممیز نہیں کرتے تھے) اپنے پیرووں سے علیحدہ ہوگیا اور ایک ایسے اخلاقی علم کی بنیاد رکھی جس کے اندر جملہ علم السیاست شامل ہوا۔ سقراط کا شاگرد افلاطون اس وقت کی بقیہ جماعت معلمین کی نمایندگی اس اعتبار سے کرتا تھا کہ اس کا میلان یہ تھا کہ مسرت وغم کو آخری اخلاقی معیار قرار دے اور قوت کو حق سیاسی کا مخزن بنائے۔ اس قسم کے عقیدے کے اس وقت رائج ہونے میں کسی طرح کا کلام نہیں ہوسکتا مگر یہ کہ سوفسطائی بہ حیثیت ایک طبقے کے اس پر قائم تھے، یہ امر شک کے درجے سے کبھی بڑھا ہوا ہے۔ اس عقیدے کی تمام ہیئتوں کے خلاف ایک پر زور احتجاج سقراط نے کیا جس کی بدولت اسے روشن خیالی کی تاریخ میں ایک نمایاں حیثیت حاصل ہوگئی۔

سیاسی نظریے کے تعلق سے سقراط کو استحقاق توجہ صرف بالواسطہ ہوسکتا ہے، اس حیثیت میں اس کا سب سے زیادہ نمایاں ومخصوص کام اولاً ایک علمی طریق کا ایجاد کرنا اور ثانیاً ایک اخلاقی نظم کی بنا ڈالنا تھا۔
اس نے جو طریقہ پیش کیا وہ تشکیک وتعریف کا طریقہ تھا۔ ایتھنز میں عمومیت ۲۲
کی کامیابی کے بعد جس کثرت ووسعت سے ذہنی ترقی ہوئی، اس سے سقراط جیسے نکتہ چیں شخص کو ایک اچھا میدان ہاتھ آگیا۔ اس نے اپنے طنز سے بہت سے ایسے لوگوں کو ابھرنے کا موقع نہیں دیا جو سیاسی ہمہ دانی کے

دعویدار بنتے۔ وہ اس پر مصر تھا کہ جس شخص کو کسی علم کے حاصل ہونے کا دعویٰ باب۲
ہو وہ اپنے اس خزانے کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کی تعریف کرے، اور یہ ایک مشہور و عام بات ہے کہ تربیت یافتہ اہل فکر کے لئے تعریف سب سے زیادہ مشکل کام ہے۔ کسی معمولی یا نارسا شخص کی طرف سے بلکہ کسی اعلےٰ تربیت یافتہ شخص کی طرف سے بھی اگر اس کا مطالبہ دفعۃً اور پرفن تدبیر کے ساتھ ہو تو اس کے نتیجے ویسے ہی مضحکہ خیز ہوں گے جن سے سقراط کو لطف آتا تھا مگر دقت نظر اور استدلال صحیح کا اشتیاق پیدا کرنے میں اس کے طریق کے اثر کی توضیح اس کے شاگردوں کے تصانیف سے بہتر نہیں ہو سکتی۔

سقراط نے جس اخلاقی نظم کی بنیاد رکھی اس کا بیشتر حصہ اس اصول مسلمہ میں منضبط ہے کہ نکوکاری علم کے مرادف ہے اور بدکاری جہل کے، اس اصول مسلمہ کو مناسب طور پر سمجھنے کے لئے ضرورت ہے کہ سقراط کے طریق میں نظریۂ علم کا جو مفہوم ہے اس کے ساتھ اس کے گہرے تعلق کو مرعی رکھا جائے۔ اگر ایک ایسے شخص سے جو علم رکھتا ہے" ہم یہ مراد لیں کہ اس کا علم اس اکمل و اتم قسم کا ہے جس سے قطعی تعریف کے مقتضیات پورے ہو جاتے ہیں تو پھر یہ اصول کہ جو شخص حق کو جانتا ہے اس سے باطل سرزد نہ ہوگا، اس قدر محال قطعی نہیں معلوم ہوتا جتنا پہلی نظر میں ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ، سقراط کے نزدیک عادل وہ ہے جو یہ جانتا ہے کہ عدل کیا ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے اس نے ایک اصول وضع کیا جس میں اس نے اپنے اس خیال کو ظاہر کیا ہے کہ اخلاقیات سے سیاسیات کا تعلق کیا ہے[۱]۔ تخصیصی طور پر یوں کہنا چاہئے کہ جو علم انصاف
کے مرادف تھا، اسے سقراط نے قوانین کا علم قرار دیا ہے، مگر ۲۳
آگے چل کر اس نے قانون کی تعریف میں دو قسمیں شامل کی ہیں، تحریری

---

[۱] زینوفن، (Xenophon, Memorabilia) جلد چہارم صفحہ ۴۔

باب ۲ یعنے مملکت کے قوانین، اور غیر تحریری یعنے دیوتاؤں کے قوانین۔ اول الذکر کی نسبت، اس نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ محدود ہوتے ہیں اور ان کے پیش نظر مقامی مقتضیات ہوتے ہیں، اور آخر الذکر میں ہمہ گیر پابندی کی قوت ہونا چاہیے اور اس لیے انھیں تمام دوسرے قوانین پر فوقیت ہونی چاہیئے۔ زنوفن نے جس مکالمے میں سقراط کے اس اصول کو پیش کیا وہ دنیا کے ادب میں پہلا مسئلہ ہے جس پر صدہا سال سے برابر علمی بحث وتمحیص کا سلسلہ جاری ہے۔ وہ بحث خدا کے منظور کردہ اخلاقی فرض کے ساتھ سیاسی فرض کا تعلق ہے۔ اپنی زندگی اور اپنی قوت دونوں میں اس جلیل القدر ایتھنزی نے اس قطعی اعتقاد کو روشن کر دیا جسے وہ دیوتاؤں کی مرضی سمجھتا ہے، اسے وہ اس کے افعال کی رہبری میں ایتھنزی مملکت کی غیر مشکوک مرضی سے مقدم ہیں۔

جو کچھ اوپر بیان ہوا اس سے زیادہ سقراط کی تصنیف کو سیاسی نظریے کے میدان میں دخل نہیں ہے لیکن اس نے جو عام اصول قرار دیدیے انھوں نے اس کے شاگرد افلاطون کے لیے شمع راہ کا کام دیا، اور افلاطون کے نظم میں اخلاقی و سیاسی دونوں فلسفوں پر مشرح بحث ہوئی۔

۲- افلاطون کے خیال کی عام نوعیت

افلاطون کے سیاسی نظریے کو ایک معقول حد کے اندر من وعن بیان کرنا مختلف وجوہ سے ایک نہایت مشکل کام ہے۔ اس نے سیاسیات پر جس طرح بحث کی ہے وہ ایک بڑی حد تک ذیلی طور پر دوسرے مباحث سے مل گئی ہے۔ اور نقطۂ نظر کے ہر تغیر کے ساتھ اس میں مختلف نوعیت پیدا ہوتی گئی ہے۔ منظم اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے راستے صاف کرنے والے کی حیثیت سے افلاطون اکثر سیاسی عقائد سے ۲۴

کام لیتا ہے مگر یہ پیش آمدہ مشکلات کے رفع کرنے کا محض وسیلہ ہوتا ہے اور ان عقائد کے ربط و تسلسل کی جانب وہ بہت کم توجہ کرتا ہے۔ عمر کے بڑھتے جانے کے ساتھ اس کے خیالات میں جس طرح ترقی پذیر ترمیم ہوتی گئی ہے وہ بھی اس کے تصانیف میں صاف نمایاں ہے، اس لیے اس کے خیالات کی بحث میں اس کی تصنیفوں کا سلسلۂ تاریخ بھی مدنظر رہنا چاہیے۔ آخری امر یہ ہے کہ افلاطون کی ذہانت کی مخصوص نوعیت نے اس کے فلسفے پر شاعرانہ واردات کا نقش جما دیا، جس سے اس فلسفے پر احاطہ کرنا استدلال قطعی کے بجائے زیادہ تر وجدان کا معاملہ بن جاتا ہے اس کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف ''مملکت'' (Republic) کی نسبت یہ امر خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے کہ اس کا سارا فلسفہ اس میں موجود ہے، با ایں ہمہ، یہ کتاب نری ایک داستان ہے اور اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے مقالات سے اس کی شان بڑھا دی گئی ہے مگر یہ مقالات جیسے تابناک و درخشاں ہیں، ویسے مربوط و مسلسل نہیں ہیں۔

افلاطون کے سیاسی خیالات تک پہنچنے کا سب سے زیادہ قابل اطمینان طریقہ یہ ہے کہ سقراط کی تصنیف کے ساتھ اس کے تعلق کو مدنظر رکھا جائے۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے، سقراط نے اولاً وقوف (علم) کا ایک نظریہ اور تمام علوم کا ایک طریقہ تحقیق اور ثانیاً اخلاقی عقائد کا ایک نظم قائم کیا۔ افلاطون نے اول الذکر کو بہت ہی دور رس مابعد الطبیعیات کی صورت میں وسیع کیا اور ثانی الذکر کو مشرح و مبسوط اخلاقیات کی شکل میں ترقی دی۔ وہ تعریف جسے سقراط کی ہجو ملیح نے تمام حقیقی علم کے لیے نقطۂ آغاز قرار دیا تھا۔ افلاطون نے خود اس ''تعریف'' کی تعریف کی۔ اس میں یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ ہر ایک قانون قدرت میں عارضی و اتفاقی امر کو ترک کرنا چاہیے اور ابدی اور اصل امر کا یقین کرنا چاہیے۔ پس حقیقی علم تجرید کے اسی عمل کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا تھا جو اوصاف کے اس مابقی کو چھوڑ دے جسے بعد میں ''تصور عام''

سے موسوم کیا گیا ہے۔ تصور علم کا انکشاف ذہن انسانی کی تاریخ میں سب سے

باب ۲ پہلی اہم کامیابی ہے اور افلاطون کی اس ترقی دہی میں جو امکانات مضمر تھے ان کے اندر افلاطون کے تخیلات مفرط نے خوب ہی جولانی دکھائی۔ اشیا جس طرح عام نظروں میں ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح وہ حقیقی علم یعنے صحیح المفہوم فلسفے کا موضوع نہیں ہیں بلکہ جس طرح تجریدی تصورات میں مرکوز ہیں اسی طرح حقیقی علم کا موضوع ہیں (اس کے نزدیک) یہ، وہ یا کوئی اور گھوڑا نہیں بلکہ عام گھوڑا یعنے گھوڑے کا تصور حقیقی گھوڑا اور علم الفرس کا موضوع تھا، اور اسی طرح مجردات کا طومار جمع کرتے ہوئے (یہ بیان ہوا ہے کہ) یہ، وہ یا کوئی اور حکمت عملی نہیں بلکہ عام حکمت عملی حقیقی حکمت عملی اور موضوع علم السیاست تھی۔ یہی تصوریت جو زمانۂ ما بعد کی لسانی لغویت کے باعث حقیقت کے مرادف بھی بن گئی ہے اور حقیقت سے بعید ترین بھی ہوگئی ہے، یہی تصوریت سیاسیات سے متعلق افلاطون کے تمام تخیل میں دائر و سائر ہے جس کی وجہ سے مدبر (The Statesman) کے مکالمے اور کسی قدر "مملکت" (Republic) کے بعض اجزا میں اس کا مخصوص رجحان تمثیلیہ ہوگیا ہے۔

سقراط کے اخلاقی اصول کے ترقی دینے میں بھی اپنے استاد کی حد رسائی کے آگے اسی کے برابر ترقی کی۔ وہ اس سلسلے پر صداقت کے ساتھ قائم رہا کہ نکوکاری علم کے مرادف ہے مگر اس نئے نظریۂ علم نے، اس اصول کی تائید اس سے بہتر کی جتنی اسے پہلے حاصل تھی۔ حقیقی نکوکاری نکوکاری کا صرف آخری تخیل تھی، اور حقیقی علم اس تخیل کا صرف تصور تھا۔
۲۶ پس نیکی اپنے صحیح مفہوم میں صرف اسی کے لیے ثابت ہوسکتی ہے جس نے اس مطلق و مجرد علم کو حاصل کرلیا ہو۔ لہذا سقراط کے اصول نے واقعاً یہ شکل اختیار کی کہ صرف عاقل کامل فلاسفہ ہی نکوکاری حاصل کرسکتے ہیں مگر افلاطون اپنے استاد کے عملی مقصود پر اس سے زیادہ ثابت قدم تھا کہ وہ ایسے بے حاصل اخلاقی اصول سے مطمئن ہوجاتا۔ انسانی روش کے لیے ناقابل حصول کے حاصل کرنے کی تحریص کے بہ نسبت کسی قدر کم مفید رہبری

باب ۲ کی ضرورت تھی، اس لیے افلاطون نے زندگی کے لیے عملی اور مخصوص نکوکاریوں کا ایک خاکا طیار کیا۔ اس نے اس نظم کی بنا اس نفسیات پر رکھی جو انسانی زندگی کے سہ گانہ تجزیے یعنے قوائے تعقلی، روحانی اور شہوانی پر مشتمل تھا ان اجزا کے تعلقات باہمی سے اس نے مخصوص نکوکاریوں کی تعریف اخذ کی۔ ہمت کے معنے یہ تھے کہ تعقلی قوت کو روحانی قوت کے تابع کر دیا جائے، اعتدال یہ تھا کہ شہوانی قوت کو تعقلی قوت کا مطیع کر دیا جائے، اور عدل کی (تعریف تو نہیں مگر[1]) توصیف یہ کی گئی تھی کہ وہ ایک انضباطی نکوئی تھی جس سے طبائع میں عام ہم رنگی اور اطوار میں حسن ترتیب پیدا ہو جائے۔ وہ کہتا ہے کہ عادل شخص ایسا ہے جیسے عمدہ ترتیب دادہ شہر، غیر عادل شخص بزاج کے مماثل ہے۔ افلاطون نے ان تین خاص نیکیوں کو نہایت اعلیٰ اور دلپذیر طریق پر پیش کیا ہے مگر اس نے اپنے اس اساسی اصول کو کبھی نظر انداز نہیں کیا کہ ان کی اصل "رائے" میں پیوست، اور رائے وہ جزوی تغیر پذیر علم ہے جو عام لوگوں کو بھی حاصل ہے، اس کے برخلاف تنہا اعلیٰ نکوئی یعنے عقل اپنے مجرد مفہوم میں، صرف کامل و دائمی "علم" ٢٧ کے اندر مرکوز ہے جسے فلاسفہ ہی حاصل کر سکتے ہیں۔ اخلاق کے مستقل و ناقابل تغیر قوانین کی تعین کن حیثیت سے، نیکی کا مجرد تخیل ہی وہ نقطۂ بحث تھا جس سے افلاطون نے ان افادی اخلاقیاتی و سیاسی اصول پر حملہ کیا جنھیں وہ سوفسطائیوں کی جانب منسوب کرتا تھا۔ اس کی رائے میں حق و عدل ہمیشہ ایک حالت پر رہتے تھے۔ محدود و عارضی حوائج کے مقتضیات انھیں بدل نہیں سکتے تھے، یعنے انھیں بے انصافی و ظلم میں تبدیل نہیں کر سکتے تھے۔

افلاطون کا سیاسی نظریہ سقراط کے مابعد الطبیعیات و اخلاقیات کی توسیع ہی میں غیر منفک طور پر نمایاں ہوا ہے۔ سیاسیات کے متعلق اس کے

[1] - ملاحظہ ہو "مملکت" (Republie) جلد چہارم صفحہ ۴۴۳۔

باب۲ خیالات اگرچہ اکثر شاندار اور تابناک ہیں مگر انھوں نے کبھی بھی علم کی آزادانہ و منتظم صورت نہیں اختیار کی "مدبر" (The Statesman) "مملکت" (Republic) اور "قوانین" (The Laws) یہی تین مکالمات ہیں جن میں اس کے بیشتر سیاسی خیالات شامل ہیں، ان میں سے پہلے مکالمے کا مقصد اولین منشق بحث ہے، اور دوسرا مکالمہ زیادہ تر شخصی و اجتماعی اخلاقیات پر ایک رسالہ ہے، صرف تیسرے مقالے میں یہ طریق اختیار کیا گیا ہے کہ سیاسی مسائل پر قصداً بحث ہو اور اسی رسالے میں (جو مصنف کی پیرانہ سالی کی تصنیف ہے) وہ ہمیشہ ایسی روشوں کے اندر چلتا ہے، جو طویل زندگی کی پختہ عادات نے لازمی بنادی تھیں، مگر ان تینوں تصنیفوں میں بہت سی ایسی باتیں ہیں جو تاریخی اور علمی ہر دو نقطۂ نظر سے، نہایت قابل قدر اور محرک خیال ہیں۔

۳۔ مملکت

"مملکت" (The Republic) ہر اعتبار سے افلاطون کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ اس کے نفس مطلب اور طرز ادا دونوں نے بعد ۲۸ کی نسلوں کو فریفتہ کرلیا ہے اور یہ کتاب بیشمار نقلوں کی محرک بن گئی ہے لیکن مکالمے کے مانوس نام نے اس کی اصلی نوعیت کی نسبت گونہ غلط خیال پیدا کردیا ہے[۱]

وہ عینی مملکت جس کا خاکا اس وضوح اور اس حسن کے ساتھ کھینچا گیا ہے کہ بسا اوقات پڑھنے والے کی ساری توجہ اسی پر مرکوز ہو جاتی ہے،

---

[۱]۔ دوسرے مجوزہ نام "عدل" سے اس کے مطالب کا اظہار زیادہ بہتر طریق پر ہوتا ہے مگر یہ نام ارسطو کو نہیں معلوم تھا، مقابلہ کیجئے جوٹ "مکالمات افلاطون" (The Dialogues of Plato) جلد سوم باب۔

باب ۲ وہ مکالمے کی عام رو میں حتماً وقطعاً محض ایک اتفاقی رو کی ہے، افلاطون نے
چاہا یہ ہے کہ ایک ایسی سلطنت کا تصور قائم کرے جس میں عدل وانصاف
رائج ہو تاکہ وہ اس کی مماثلت سے انفرادی شخص میں عدل وانصاف کے
فلسفیانہ تصور کا پتا چلائے[1]۔ اس طریق نے بجائے خود مصنف کے سیاسی
فلسفے کی دو حاوی خصوصیتوں کو ظاہر کر دیا، ایک اس کی تصوریت اور دوسرے
اس کی علم الاخلاق کی تبعیت۔

افلاطون کو مملکت کا پہلا سبب انسان کی خواہشوں کے اختلاف اور
ان خواہشوں کے پورا کرنے میں ضرورت امداد باہمی کے اندر نظر آتا ہے[2]۔
اس سبب کے بموجب جو جماعت ظہور پذیر ہوتی ہے اس میں لوگوں کے
تین طبقوں کا ہونا ضروری ہے، (۱) آبادی کی جسمانی ضرورتوں کے مہیا
کرنے کے لیے ضروریات زندگی کے پیدا کرنے والے، (۲) مزدوروں کے
تحفظ اور مملکت کے اغراض کے لیے کافی حدود ارضی کے تیقن کے لیے جنگ
کرنے والے (۳) جماعت کی عام بہبود کے انضباط کے لیے صلاح کار اور
حکام۔ یہ تینوں طبقے اگر مناسب روابط باہمی کے ساتھ عمل کریں، تو اس
سے سلطنت کے اندر بیش از بیش بہبود کا تیقن ہو جائے گا۔ جماعت کا ہر رکن
اس طبقے کے ساتھ مختص ہونا چاہیے جس کے لیے وہ اپنے کو بہترین طور پر
موزوں ثابت کرے۔ اس طرح مملکت اور اس کے اندر کے ہر شخص ۲۹
کی خصوصیت یہ ہو جائے گی کہ ان میں کامل یکجہتی واتحاد رہے گا[3]۔

اپنی جمہوریت کے لیے اس معاشری واقتصادی بنیاد کے قائم
کرنے سے اس فلسفی نے اس تخصیص وتقسیم ہنزدی کی بہت بڑی قدردانی کا

---

[1] ۔ "مملکت" (The Republic) جلد دوم صفحہ ۳۶۸۔

[2] ۔ "مملکت" صفحہ ۳۶۹۔

[3] "............ اس طرح ہر شخص متعدد نہیں ایک ہو جائے گا اور شہر متعدد نہیں بلکہ ایک رہے گا"
"مملکت" (The Republic) جلد سوم صفحہ ۴۲۴۔

باب ۲ اظہار کیا ہے جس پر ادھر حال میں نمایاں توجہ ہوئی ہے۔ لیکن سیاسی فرائض جس طرح اس نے تفویض کیے ہیں، وہ اس درجہ زمانۂ جدیدہ کے رنگ میں نہیں ہیں۔ مذکورۂ بالا طبقات میں سے تیسرے طبقے کو جسے وہ طبقۂ محافظین کہتا ہے اور جو جماعت کے معمر ترین و عاقل ترین اشخاص پر مشتمل ہوگا، اس طبقے کو وہ معاملات مملکت کے انصرام میں بے قیل وقال قوت تمیزی عطا کرتا ہے، یہ طبقہ جس کے خصائل و شمائل پر افلاطون نے خاص طور پر توجہ معطوف کی ہے[۱] وہ تربیت کی اس طولانی رفتار کی آخری پیداوار ہے جس میں شہریوں کی زندگی گزرنا چاہیے۔ اس طبقے میں صرف وہی لوگ داخل ہو سکتے ہیں جنھوں نے علم صحیح میں اپنے کو کامل ثابت کر دیا ہو، اور تعین وصف کے لیے خود انھیں محافظین کا فیصلہ ناطق ہوگا۔ اس بند تخصیصے کے ارکان کے لیے زندگی کا وہ طرز قرار دیدیا گیا ہے جو ان کی بلند خصلت کے لیے موزوں سمجھا گیا ہے۔ ان کے لیے شخصی خاندان یا املاکی اغراض نہیں رکھے گئے ہیں۔ وہ عامہ زندگی بسر کرنے والے عام دسترخوان پر کھانے والے اور خیموں میں سونے والے ہیں جسمانی ضروریات کی طرف سے انتہائی حد تک بے فکر کر دیے جانے کے باعث انھیں یہ موقع ہے کہ وہ فلسفے کی تحصیل کریں۔ اور علم کل کے ان اعلیٰ حدود تک پہنچیں جن سے تمام انسانی معاملات میں بے خطا دقت نظر پیدا ہو جائے اس وجہ سے وہ اس کے لیے موزوں ہو جاتے ہیں کہ مملکت کی رہبری کے لیے انھیں اس عقل صحیح کے سوا جس میں وہ شریک ہیں کسی اور قاعدے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

عینی جماعت کی اس تصویر کو افلاطون کی اخلاقیاتی بحث سے جو تعلق ہے، اس موقع پر اس کی نسبت کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ مختصراً یہ کہ یہ تمثیل سادے طور پر حسب ذیل ہے:۔

قوم کے تین طبقات روح کے (شہوانی، روحانی اور تعقلی) تین وظائف

---

[۱]۔ جنگ جویوں کا ذکر بس اتنا ہی ہوا ہے کہ وہ اپنے میں سے محافظین کا انتخاب کر دیں، اور ضروری طبقے کے متعلق پہلی مختصر تعریف کے بعد عملاً پھر کچھ التفات نہیں کیا گیا ہے۔

باب ۲ کے علامات ہیں، اور عینی مملکت میں عادل شخص وہیں مل سکتا ہے جہاں دو اول الذکر وظائف تیسرے کے تابع ہوں[1]۔ خاص سیاسی جانب میں اس نے جن تصورات کو بہت ہی نمایاں طور پر واضح کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:
اول، اجتماعی زندگی میں عضوی اتحاد کی ضرورت، دوم، مفاد عامہ کے انضباط میں، بے سروپا وضع قوانین کے مقابلے میں، باقاعدہ تعلیم کی اہمیت سوم، حکومت میں اعیانیت کی تعقلی بنیاد۔

سلطنت کے عینی اتحاد کی تشریح افلاطون نے اپنی گراں پایہ بحث اشتمالیت میں کی ہے[2] چونکہ ہر ایک جماعت میں شخصی ملک اور خاندانی تعلقات نزاع کے خاص اسباب ہوا کرتے ہیں، اس لیے کامل سلطنت میں ان دونوں میں سے کسی کو بھی تسلیم نہ کرنا چاہیے۔ اتحاد و ہمنوائی کا اقتضایہ ہے کہ کسی تیسرے شخص یا کسی شے کے متعلق رنج و راحت کے احساس میں، کوئی ایک فرد دوسرے سے مختلف نہ ہو۔ سب کو ایک ہی سے نفعوں اور ایک ہی سے نقصانوں پر یکساں طور پر خوش ہونا اور رنج کرنا چاہیے۔ "میرے" اور "تیرے" کے الفاظ سب کی زبانوں سے ایک ہی ساتھ نکلنے چاہئیں[3] لہذا 31 عینی مملکت میں شخصی ملک کا کوئی وجود نہیں ہوسکتا۔ مزید براں، افلاطون نے ایک ایسی طبعزاد تجویز مکمل کر دکھائی ہے جس میں نہ لڑکے اپنے والدین کو جانیں نہ والدین اپنے لڑکوں کو۔ اس طرح وہ اختلاف انگیز التفات جو باپوں اور خاص کر ماؤں کو اپنے بچوں کے ساتھ ہوتا ہے، ابتدا ہی سے منقطع ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر مرد و عورت کے تعلقات انفرادی جذبات کے اثر سے کلیۃً نکال لیے جائیں اور حکام کے اقتدار مطلق میں دیدیے جائیں۔ مردوں اور عورتوں کا جوڑا صرف اس امر کا لحاظ

---

[1] "مملکت" (The Republic) جلد چہارم صفحہ ۴۴۲ و مابعد۔
[2] " جلد پنجم۔
[3] " جلد پنجم صفحہ ۴۶۲۔

باب۲ کر کے ملایا جائے کہ نوجوانوں کے اوصاف میں یکساں توازن ہو، اور اس طرح مولودین خلق کامل کے اوصاف کا تیقن حاصل ہو جائے، اور ان اوصاف کو یکساں عام تعلیم کے نظم سے کمال کو پہنچایا جائے۔

سلطنت کے دائمی استحکام کا واحد صحیح طریقہ افلاطون کو تعلیم میں نظر آتا ہے، وضع قوانین کے ذریعے سے شہریوں کو جماعت کے نظم میں ممزوج کرنے کی توقع ہمیشہ ناکام ثابت ہوئی۔ اگر قوم کے اخلاق درست ہیں تو قوانین کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر غیر درست ہیں تو قوانین بےکار ہیں۔ اخلاق کا تعین صرف تربیت سے ہو سکتا ہے جس کا آغاز نہایت ہی ابتدائی برسوں میں ہو اور سن رشد تک ذہن کی پختگی کے ساتھ ساتھ مناسب روشوں پر چلتا رہے۔ یعنی مملکت میں حکام کا فرض عملاً اسی قسم کی تربیت کی انجام دہی تک محدود ہے[۱]۔ ابتدائی برسوں میں جسمانی و دماغی دونوں تربیت پر یکساں توجہ ہو۔ بیس برس کی عمر کے بعد آخر الذکر کو بتدریج خاص اہمیت حاصل ہو جائے، اور تیس برس کی عمر کے بعد جن افراد نے سب سے زیادہ قابلیت
کا اظہار کیا ہو وہ اپنے کو بحث و تحقیق کے شغل تک محدود رکھیں اور یہی ۳۲
آخری علم ہے۔ چونکہ اس تربیت کی ترقیوں سے حکام کو یہ موقع ملتا ہے کہ وہ امیدواروں کی خاص قابلیت کا تعین کر سکیں، اس لیے امیدوار انھیں طبقات سے متعلق کیے جائیں جن کے لیے وہ موزوں معلوم ہوں۔ اعلیٰ ذہانت کے باقی اشخاص جو بلند ترین مفہوم میں فلسفے کے لیے موزوں ہوں، وہ پچاس برس کی عمر میں حکام کے طبقے میں داخل ہوں اور نظم و نسق میں شرکت اختیار کریں، جن لوگوں نے صحیح علم حاصل کر لیا ہو، ان کی بےخطا دانائی کو مسلم مان کر اسی نظم میں افراد اور نظم معاشرت کے درمیان تعلقات اس طرح متعین کیے جائیں جس سے اس قسم کا ہر ایک مناقشہ خارج ہو جائے جو معمولی سیاسی زندگی میں لازمی طور پر نظر آتا ہے۔

۱۔ تعلیم کی بحث "مملکت" (The Republic) کے مقالۂ ہفتم میں ہوئی ہے۔

"مملکت" (The Republic) کی بحث کے تمام لب ولہجے سے یہ ظاہر ہوتا باب ۲
ہے کہ حکومت کے متعلق افلاطون کا تصور اعیانیت کا ہے۔ اعیانیت کی خاص
شکل یعنے ذہنی اعیانیت کا تیقن زیادہ تر اس فلسفی کے اپنے فلسفیانہ
نظریات کے استغراق کے باعث ہوا ہے۔ حقیقی مملکت کا وجود مملکت کے
تصور مجرد ہی میں ہے اور اس لیے حقیقی حکمراں وہی ہیں جنھیں تصور کا وقوف
ہوتا ہے۔ اسی خیال کے ہوتے ہوئے غیر تربیت یافتہ عوام کے ذریعے
سے حکومت کے عمومی تصور کا، نیز غیر تربیت یافتہ فرد واحد کے ذریعے
سے حکومت کے شاہی تخیل کا کوئی محل باقی ہی نہیں رہتا مگر عمومیت کی
ناپسندیدگی کے متعلق نظری بنیاد کے علاوہ افلاطون کے پاس کچھ اور وجہ بھی
تھی۔ اہل ایتھنز نے عمومیت کے عروج کے زمانے میں سقراط کو ہلاک کیا تھا،
اور سقراط وہ شخص تھا جس کے متعلق اس کے تمام دوسرے شاگردوں کی طرح
افلاطون کو بھی دغل کا شائبہ تک نظر نہیں آتا تھا۔ اس فعل نے افلاطون
کے فلسفے کے نتائج کی توثیق میں پر زور مدد دی ہو گی کہ اقتدار صرف اسی ۳۴
صورت میں حق بجانب ہے جب اس کی بنیاد وسیع ترین تعلیم و تربیت پر ہو۔

جب تک ایسا نہ ہوگا کہ فلسفی بادشاہ ہوا کریں، یا یہ کہ جو لوگ
اب بادشاہ و حکمراں کہلاتے ہیں وہ حقیقی فلسفے سے کافی حد تک متاثر ہوں، بالفاظ
دیگر یہ کہ جب تک کہ سیاسی اقتدار و فلسفہ متحد نہ ہو جائے اس وقت تک سلطنتوں
کی اور میرا یقین ہے کہ نوع انسان کے دکھوں کا خاتمہ نہ ہوگا، اور جس
دولت عامہ کا خاکا اس وقت ہم نے نظریے میں کھینچا ہے وہ بھی ہر گز عالم وجود
میں نہ آئے گی[1]

اپنے منتہائے تصور کے ساتھ موجود الوقت نظمہائے سلطنت کے تعلق کو
افلاطون نے ایک خیالی رفتار عمل کے ضمن میں بیان کیا ہے جس سے ابتداءً
مختلف طرز پیدا ہوئے ہیں[2]۔ یہ رفتار عمل اشرافیت، عدیدیت، اور عمومیت

---

[1] "مملکت" (The Republic) جلد پنجم صفحہ ۴۷۳۔
[2] " جلد ہشتم صفحہ ۵۴۶ و مابعد۔

ربط سے گزر کر کامل اعیانیت یا جباریت کی حد کو پہنچ جاتی ہے۔ اشرافیت وہ شکل ہے جس میں منتہائے تصور سے بہت ہی کم انحراف کا اظہار ہوتا ہو، اس شکل سے اس کی مراد یہ ہے کہ اس میں عدل و انصاف کے بجائے جب اعزاز و شان و شکوہ کو غلبہ ہو[1] اور یہ بہت ہی نمایاں ہے کہ وہ اسپارٹا کو حقیقتہً اسی طرز کا سمجھتا ہے، عدیدیت شخصی ملک کی ترقی سے پیدا ہوتی ہے، اور یہ کثیر التعداد غریبوں پر چند دولتمندوں کی حکمرانی ہے۔ عمومیت اس حالت کو منقلب کر دیتی ہے۔ اور حریت کے غلو میں لاحکیمیت تک پہنچ جاتی ہے۔ آخر میں تمام پچھے یونانیوں کی طرح، افلاطون بھی جباریت کو اس زینے کے آخر میں رکھتا ہے مگر جبار کو عمومیت کا ثمر قرار دیتا ہے، یعنے قوم کے اختلافات سے نفع اٹھا کر وہ اپنے کو اس کا مالک بنا لیتا ہے۔

۳۴

۴ - مدبر

"مدبر" (The Statesman) میں افلاطون نے خاص مقصد یہ رکھا ہے کہ حکمران کے "تصور" کو واضح کرے اور علم کی وسیع تجویز میں علم السیاست کو اس کی موزوں جگہ پر قائم کرے۔ اس کا نتیجہ اس پر مشتمل ہے کہ مدبر صحیح کو کامل العقل فلسفی کے مرادف اور سیاسیات کو تعلیم و تربیت اخلاق کے مرادف قرار دیا جائے[2]۔ یہ تصورات اس سے قبل "مملکت" میں قائم کئے جا چکے تھے مگر "مدبر" میں ان کی زیادہ قطعی تعریف کی گئی ہے اور وہ زیادہ ٹھوس علمی سانچے میں ڈھالے گئے ہیں۔ یعنی حکمراں اور مجرد علم السیاست کو عملی مدبر اور عملی نظم و نسق کے اصول سے نہایت ممیز کیا گیا ہے، افلاطون

---

[1] ۔ اقتدار محافظ طبقے کے بجائے جنگجو طبقے کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔

[2] ۔ "مدبر" (Statesman) ۳۰۶ و مابعد۔

نے اپنی دوسری تصانیف[1] کی طرح یہاں بھی ان فنون اور ان اشخاص کو جو باب۲
شہر کی زندگی کے فوجی و مالی جزئیات کے انتظام سے تعلق رکھتے ہیں بالکل
ہی پست درجے میں گرا دیا ہے بلکہ جو لوگ قوانین کے بموجب انصاف کا
نفاذ کرتے ہیں انھیں بھی اسی حالت میں ڈال دیا ہے۔ صحیح مدبر کا فرض یہ
ہے کہ وہ شہریوں کو نکوکاری کے اکمل معیار سے مطابق بنائے اور صحیح
علم السیاست وہ علم ہے جس کے ذریعے سے بہ مدد قانون یا بلا مدد قانون،
حسب مرضی یا خلاف مرضی شہریوں کی خبر گیری کی جائے[2]۔ منتہائے صداقت
کے نقطۂ نظر سے ان مختلف خصوصیات میں جو حکومتوں کو اچھی یا بری قرار دینے
کی نسبت کام میں لائے جاتے ہیں، کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ حکمراں
۳۵ معدودے چند ہوں یا کثیر، امیر ہوں یا غریب، رعایا بخوشی خاطر اطاعت
کرے یا خلاف مرضی اطاعت پر مجبور ہو، ان امور کو اس معاملے میں کوئی
دخل نہیں ہے۔ صحیح طبیب وہ ہے جس سے ہمیں شفا حاصل ہو، خواہ اس
کی یہ شفا ہماری مرضی کے خلاف ہو یا موافق، خواہ وہ طبیب کسی کتاب کے
بموجب عمل کرتا ہو یا کتاب سے سروکار نہ رکھتا ہو، خواہ وہ امیر ہو یا غریب"
وہ جن اصولوں کو استعمال کرتا ہے وہ صحیح طبی علم ہے۔ مدبر اور اس کے
علم پر بھی اس کے سوا کسی اور طرح حکم نہ لگانا چاہیے۔

سیاسیات کا یہ تصور قانون اور وضع قانون کو عینی حکومت کے
اجزا کی حیثیت سے خارج کر دیتا ہے، مگر "مملکت" کی طرح "مدبر" میں بھی
افلاطون تصوری اور حقیقی کے تعلق پر بحث کرتا ہے اور اس سے قانون
کے فرق کے نہایت نمایاں تجزیے کا موقع ہاتھ آجاتا ہے۔ تصوری حیثیت
سے کامل العقل فلسفی کی اصابت رائے نظم و نسق کی خوبی کی کامل ضمانت
ہے اور زمانۂ گزشتہ کی تنگ و بے لوچ تجویزوں سے نمایاں طور پر

---

[1] - "گارجیاس" (Gorgias) ۵۱۵ -

[2] - مدبر (Statesman) The صفحہ ۲۹۳ - ۳ - ۵۳ - مقابلہ کیجیے سابق صفحہ ۱۳ (اصل) -

باب ۲

مخالف ہے۔ ایسے شخص کی قوت تمیزی کو شدید قواعد کے ذریعے سے مقید کرنا، ایسا ہی ہوگا کہ ایک حاذق طبیب یا ماہر ناخدا کو بلا لحاظ حالات وقت عمل کے خاص طریقوں کا پابند کیا جائے مگر یہ فرض کر کے کہ کامل العقل فلسفی اگر ناقابل حصول ہو تو افلاطون قانون کو غایت درجے کی اہمیت دیتا ہے کیونکہ قانون ہی تجربے اور عملی عقل کا مظہر ہے، کوئی واقعی شخص یا اشخاص کا کوئی گروہ صحیح علم السیاست کی اس قدر روح نہیں رکھتا جس قدر تحریری قوانین اور قومی رسم و رواج میں مرکوز ہوتی ہے[1] اور دنیا میں حکومت
۳۶ کے جو نامکمل نظم موجود ہیں ان میں ان قوانین سے غیر منحرف تطبیق شرط اولین ہے۔

اسی تصور کی بنیاد پر افلاطون حکومتوں کے اصناف قائم کرتا ہے جو ان اصناف سے ایک معقول حد تک مختلف ہیں جن کا خاکا "مملکت" میں کھینچا گیا ہے[2]۔ تقسیم کی ایک بنیاد وہ ان اشخاص کی تعداد کے بموجب قرار دیتا ہے جو اعلے اقتدار کو عمل میں لاتے ہوں۔ یہ بنیاد یونانیوں کے تصور میں پہلے سے عام تھی، اور ہیروڈوٹس نے بھی اس سے کام لیا ہے[3] مگر اس کے بالمقابل افلاطون نے قانون کے ساتھ حکومت کے تعلق کی بنیاد کو بھی پیش کیا ہے، اس کے خیالات نقشۂ ذیل سے ظاہر ہو سکتے ہیں:۔

تابع قانون	قانون سے غیر مقید
ایک شخص کی حکمرانی "شاہی" ہے۔	جباریت
چند اشخاص کی حکمرانی "اعیانیت" ہے۔	عدیدیت
کثیر التعداد اشخاص کی حکمرانی "عمومیت" ہے۔	عمومیت

[1] ۔ مدبر صفحہ ۳۰۱۔

[2] ۔ حسب بالا، صفحہ ۳۳۔

[3] ۔ سمرڈیس کاذب کے انتقال کے بعد ایرانی سازشوں کی بحث کا مقابلہ کیجئے جلد سوم صفحہ ۸۰۔ مورخ نے یونانیوں کے خیالات کو وحشیوں کی زبان سے ادا کیا ہے۔

باب۲ واقعتاً ان میں سے کوئی شکل مطلقاً اچھی نہیں ہے مگر شہریوں کے
نقطۂ نظر سے جب عملی طور پر لحاظ کیا جائے تو ایک شخص کی حکمرانی ان چھ اقسام
میں سب سے اچھی بھی ہے اور سب سے بری بھی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب
وہ قانون کے تابع ہے تو سب میں بہتر ہے اور جب قانون سے بے قید
ہے (یعنے جباریت ہے) تو سب میں بدترین۔ اچھائی اور برائی کے لحاظ
سے اعیانیت اور عددیت اوسط درجے میں ہیں۔ کثیرالتعداد اشخاص
کی حکمرانی اسی حیثیت سے جو شاہی کے اصول سے بالکل خلاف ہوتی ہے
جس کا منشا یہ ہے کہ جو حکومتیں قانون کے تابع ہیں ان میں عمومیت
بدترین حکومت ہے مگر جو بغیر قانون کے ہیں ان میں بہترین ہے۔ مگر یہ
تناسبی خوبی صرف اس امر واقعہ سے پیدا ہوتی ہے کہ عمومیت ہر اعتبار ۳۷
سے کمزور و ناکارہ ہے۔ وہ بھلائی یا برائی کسی کو بھی زیادتی کے ساتھ عمل
میں لانے کے ناقابل ہے' اس لیے جہاں قانون کے قیود ناپید ہوں وہاں
یہ تینوں میں سب سے زیادہ کم آزار ہے[۱]

بس' ایک ایسے نقطۂ نظر سے جو "مملکت" کے نقطۂ نظر سے بالکل خلاف
ہے' افلاطون اسی نتیجے پر پہنچا ہے کہ عمومیت حقیقۃً و اصلاً بری ہے۔

۵۔ قوانین

سیاسیات سے متعلق افلاطون کی سب سے آخری اور سب سے وسیع
تصنیف "قوانین" اپنے نام ہی سے یہ ظاہر کرتی ہے کہ افلاطون کے فلسفۂ تصور
کے میدان سے واقعیت کے میدان کی طرف منتقل ہونے کا آخری قدم
یہی ہے۔ "مدبر" میں اس نے اس نقطۂ نظر کو قائم رکھا ہے مگر جیسا کہ ہم

۱۔ مدبر صفحہ ۳۰۳۔

باب۲ دیکھ چکے ہیں واقعی حکومت کی بعض نہایت ہی نمایاں صورتوں کی بحث کی جانب تنزل کیا ہے۔ آخر الامر "قوانین" میں اس نے "تصوریت" کو باقاعدہ چھوڑ دیا ہے اور ایک ایسا نظم قائم کرنے کی فکر کی ہے جو غیر کامل انسان کے اندر قابل عمل ہو۔ "مدبر" میں اس دعوے پر قائم ہو کر کہ قانونی و دستوری تحدیدات رکھنے والی حکومت اگرچہ از روئے منطق حکومت کے مکمل منتہائے خیال سے توافق نہیں رکھتی مگر واقعی سلطنتوں میں خوبی کے لحاظ سے لابدی[1] ہے، وہ "قوانین" میں یہ تجویز کرتا ہے کہ ایک ایسا ضابطہ بننا چاہیے جو قطعی طور پر جماعت کی زندگی کا تعین کر دے اور اس طرح عملی سیاسی نظم میں جو بہترین نتائج ممکن ہیں ان کا تیقن ہو جائے۔

لیکن اس ضابطے کے انداز سے بہت صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سابقہ خیالات پر اصرار قائم ہے۔ تا حد امکان افلاطون "مملکت" کے وسیع
اصولوں پر جما ہوا ہے، اور ان میں جو ترمیم کرتا ہے اس سے صریح ناگواری کا ۴۸
اظہار ہوتا ہے اور یہ ترمیم بھی صرف اس صورت میں کرتا ہے جب کسی عملی جماعت کے ضروریات کا شدید تقاضا ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ مناکحت اور خاندانی زندگی کی ضرورت کو جائز رکھتا ہے، لیکن حکومت کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ ایسے جوڑوں کے اتحاد کی ترغیب دے جن کے متقابل اوصاف سے یہ توقع ہو کہ ان سے صحیح القوی بچے پیدا ہوں گے، گھر کے کاروبار کے نہایت ہی اندرونی جذبات تک کا معائنہ اور انضباط کرے، اور ضیافت عام میں عورتوں اور مردوں دونوں کو حاضری پر مجبور کرے۔[2]

---

[1] ۔ اس مسئلے کے لیے کہ قانون انسان سے بالاتر ہونا چاہیے ایک نمایاں ٹکڑا "قانون" جزو چہارم صفحہ ۷۱۵۔

[2] ۔ "قوانین" (The Laws) جلد ششم صفحہ ۷۷۳ و مابعد، ان اختیارات کے نفاذ کے لیے افلاطون یہ چاہتا ہے کہ اس کا ابتدائی اقتدار عورتوں کی ایک حلقہ دار مجلس کے ہاتھوں میں ہو اور ان عورتوں کا خاص فرض یہ ہو کہ وہ شادی کے ابتدائی دس برس تک نوجوان جوڑوں پر گہری نظر رکھیں۔

باب۲ دوسرا امر یہ ہے کہ (اب یہاں) حکام کا تقریباً واحد کام تعلیم ہی نہیں رہجاتا بلکہ ایک نظم مرتب کیا گیا ہے جسے تمام نوجوانوں پر نہایت سختی کے ساتھ عائد کیا جانا چاہیئے، اور شہریوں کی دماغی و ذہنی ترقی نہایت شدید نگرانی کے تابع کی گئی ہے جس کے مقابلے میں واقعی تاریخ کا نہایت ہی سخت نظم بھی نرم اور بے جان معلوم ہوگا۔

املاک کے بارے میں بھی افلاطون اسے جائز کر دیتا ہے کہ "مملکت" کی اشتمالیت ناقابل عمل ہے۔ پس شخصی ملک کے اصول کو قبول کر لیا گیا ہے مگر غیر مساوی تقسیم کی خرابیوں کو ایسی احتیاطوں سے محفوظ کیا گیا ہے کہ جدید طبائع انھیں اس اصول کے لیے مہلک سمجھیں گی۔ یہ فلسفی سیاسی مناقشے کی اقتصادی بنیاد کو پوری طرح سمجھتا ہے، پر امن مملکت وہ ہوگی جس میں نہ انتہائی عزبت ہو اور نہ انتہائی دولت، اس لیے چاہیئے کہ قوانین مساوی مقبوضات کو ۳۹ ترقی دیں[1]۔ زمین کے مساوی حصص پر شہریوں کے قبضے کو خاص طور پر محفوظ رکھنا چاہیئے، اور تمام ممکن ذرائع سے تجارتی مشاغل کی ہمت گھٹانے سے اور دوسری صورتوں میں دولت کے جمع کرنے کی راہ میں رکاوٹیں ڈالنا چاہیئے[2] لیکن ان رکاوٹی قوانین کے باوجود املاک میں عدم مساوات ضرور پیدا ہوگی، اور جس حد تک یہ لابدی ہے اس پر حکومت کی تنظیم میں ضرور لحاظ کرنا چاہیئے۔ لہذا عہدے اور اعزاز پر فائز ہونے کے لیے افلاطون یہاں قوم کے اصناف کی بنیاد دولت پر رکھتا ہے نہ کہ ذہانت پر جیسا کہ "مملکت" میں ہے۔ چار طبقوں کا انتظام کیا گیا ہے۔ پہلا طبقہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جنھیں زمین کے صرف وہ مساوی قطعات حاصل ہیں جن کی ضمانت مملکت نے ہر ایک شہری کے لیے "حد افلاس" کی حیثیت سے کی ہو، دوسرے

---

[1] - "قوانین" (The Laws) جلد پنجم صفحہ ۴۴۷۔

[2] - افلاطون کے ضابطے کے بموجب سونا اور چاندی مملکت سے خارج رکھے گئے ہیں، یہ چیزیں صرف اتنی ہونا چاہئیں جو غیر ملکی تعلقات کی ضرورت سے مملکت کے خزانے میں درکار ہوں۔ جلد پنجم ۷۴۲

بارہ طبقات کا تعین جائداد کے قبضے کے بموجب با ایں طور ہوا ہے کہ ان کی دولت حصۂ زمین کی قیمت سے دو چند، سہ چند، چہار چند ہو۔ اور جو شہری اس مقدار چہار چند سے زیادہ دولت جمع کرے اسے حکومت فی الفور ضبط کرلے۔[1]

اپنے نظم سلطنت کی حکومتی تنظیم کے بیان میں افلاطون قطعی طور پر شاہی اور عمومیت کے بین بین کوئی صورت تلاش کرتا ہے۔ ان دونوں صورتوں کو وہ اقتدار اور آزادی کے متضاد اصولوں کا نمایندہ سمجھتا ہے۔ ان دونوں میں سے جو اصول بھی انتہا تک لیجایا جائے گا اس کا انجام
۴۰ سلطنت کے لیے تباہ کن ہوگا جس کا مشاہدہ ایران اور ایتھنز کی تاریخوں سے ہو سکتا ہے۔[2] حاکم اور محکوم کے درمیان عمدہ خیال کے برقرار رکھنے کے لیے اعتدال شرط لازمی ہے اور افلاطون سیاسیات میں اس تعلق کو بلند ترین وصف سے متصف کرتا ہے، اور اسے وہ اصول مودّت کہتا ہے۔ درحقیقت وہ اسے فطرت کے مطابق قرار دیتا ہے کہ حکومت یہ ہونا چاہئے کہ "رضامند رعایا پر قانون کی حکمرانی ہو نہ کہ جبری حکمرانی" یہ قضیہ ایسا ہے جو زمانۂ حال کے قانون فطرت سے بہت کچھ مشابہ ہے یعنے حکومت محکوم کی مرضی پر مبنی ہوتی ہے۔[3] پس شاہی حکومت کی تنظیم اس طرح ہونا چاہئے کہ اقتدار کے

[1] - جلد پنجم صفحہ ۴۴۷۔

[2] - قوانین جزو سوم صفحہ ۶۹۳ و مابعد افلاطون نے ان دونوں حکومتوں کے زوال کا جو تجزیہ کیا ہے وہ اپنی نوعیت میں خاص ہے۔ ایک کی نسبت تو وہ کہتا ہے کہ اس کا مقدم سبب یہ تھا کہ خسرو اور دارا کے ایسے پر زور بادشاہ اپنے بیٹوں کو مناسب تعلیم دینے میں ناکام رہے اور دوسرے کی وجہ وہ یہ قرار دیتا ہے کہ حکام کو اس امر میں کامیابی نہیں ہوئی کہ ایتھنز کی تماشاگاہوں سے موسیقی اور ڈرامے کے مخرب اختراعات کو خارج کردیتے۔

[3] - "قوانین" (The Laws) جلد سوم صفحہ ۶۹۰، مقابلہ کیجئے جلد ہشتم صفحہ ۸۳۲ بادشاہ اور قوم کے مابین نظریۂ معاہدے کے سبقت خیال کے متعلق (جلد سوم صفحہ ۶۸۴ پر) اس تاویل کو دیکھنا چاہئے جو افلاطون نے قدیم پلوپونیسی تاریخ کی کی ہے۔

باب۲ اصول کی ناواجب وسعت روک دی جائے۔ اسپارٹا نے بادشاہوں پر سینیٹ اور ایفرون کے ذریعے سے جس طرح قیود عائد کر دیے تھے اس سے افلاطون کی نظر میں یہ مقصد حاصل ہو جاتا تھا۔ دوسری طرف عمومیت کی آزادانہ روی کو اس حد تک بے لگام ہو جانے سے روکنا چاہیے کہ وہ ذلیل ہو جائے[1] خاص کر یہ کہ مساوات کے تصور کو جو عمومیت کی بنیاد ہے صحیح طور پر سمجھنا چاہیے کیونکہ مساوات دو قسم کی ہے، مساوات مطلق اور مساوات نسبتی۔ اول کا اقتضا یہ ہے کہ ہر ایک خدمت عامہ کے انجام دینے کے لیے ہر ایک شہری کو قطعاً یکساں موقع حاصل ہونا چاہیے۔ دوسرے کا اقتضا یہ ہے کہ حکومت میں ہر ایک کو اس کی لیاقت کے تناسب سے حصہ ملنا چاہیے۔ پس عہدے پر قرعے کے ذریعے سے لوگوں کا مقرر کرنا مساوات ۴۱
مطلق کے اظہار کا طریق ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر تناسبی مساوات کا تسلیم کرنا منظور ہو تو کوئی طریقہ مثلاً انتخاب اس کے ساتھ شامل کر دینا چاہیے[2]

افلاطون نے اپنی سلطنت کی انتظامی تنظیم کے جزئیات کا جو خاکہ کھینچا ہے اس میں پڑنے کی ہمیں خصوصیت کے ساتھ کوئی ضرورت نہیں ہے[3] نظم ونسق میں خاص جگہ وہ سینتیس۳۷ شخصوں کی ایک مجلس کو دیتا ہے جنھیں وہ محافظین قوانین کہتا ہے اور ان کا انتخاب تین درجے کے ان شہریوں کی جانب سے ہونا قرار دیتا ہے جو ہتیار لگاتے ہوں۔ صرف پچاس برس یا زائد عمر کے لوگ قابل انتخاب ہوں، اور ستر برس کی عمر میں پہنچکر ہر شخص کنارہ کش ہو جائے۔ یہ محافظین کل نظم ونسق کے لیے عام مشورتی و نگراں حکام کا کام دیں، فوجی حکام، ابتدائی نامزدگی پر محافظین کی جانب سے

---

[1] ۔ بچوں کے کھیلوں پر تک نظر رکھنا چاہیے، مبادا اس میں بھی کوئی بدعت نکل آئے اور سیاسیات میں تباہ کن استیصالیت کا تخم بو دے۔ جلد ہفتم صفحہ ۷۹۷۔

[2] ۔ "قوانین" (Laws) جلد ششم صفحہ ۷۵۷۔

[3] ۔ ملاحظہ ہو مقالۂ ششم بالتفصیل۔

باب ۲ منتخب ہوں، تین سو ساٹھ شخصوں کی ایک انتظامی مجلس کا سامان بھی کیا گیا ہے، جو انتخاب اور قرعے کے مخلوط طریقے سے لیے جائیں، اور جن کے فرائض ایتھنز کے سابقاً غور کرنے والی سینات کے فرائض کے مثل ہوں۔ حکومتی نظم کے اندر ایک عنصر کی حیثیت سے شہریوں کی ایک عام جمعیت فرض کر لی گئی ہے، [ف۱] اس کا بیان نہیں ہوا ہے، مگر اس کے فرائض تخصیصاً یہ ہیں کہ وہ مختلف حکام کا انتخاب کرے۔ عدالتی نظم ظاہراً اس اصول پر قائم کیا گیا ہے کہ انصاف

۴۲ کے نفاذ میں تمام شہریوں کی رائے شامل ہونا چاہیے لیکن کارروائی اور مرافعے کے طریقے اس طرح پر ترتیب دیے گئے ہیں کہ حکام کی ایک منتخب عدالت کو حاوی اثر حاصل ہو جائے [ف۲] آخر میں تمام حکومتی عمارت کے کنگرے کے طور پر افلاطون ایک مجلس تجویز کرتا ہے جو دس معمر ترین محافظ قوانین ممتاز نکوکار پجاری، اور تعلیم کے ذمہ دار حکام پر مشتمل ہو، اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اسی تعداد کے کم عمر اشخاص بھی شامل ہوں۔ جس تعداد کے معمر اشخاص ہوں [ف۳]۔ اس جماعت کو جس کا اجلاس روزانہ سحر اور طلوع آفتاب کے درمیان ہوا کرے [ف۴]، جو اعلیٰ فرض تفویض کیا گیا ہے کہ کب اور کس حد تک مملکت کے قوانین میں تغیرات ہوں۔

مانوس عام جدید مفہوم میں، "قوانین" (The Laws) کے اندر وضع قوانین کے لیے کوئی خاص انتظام نہیں کیا گیا ہے۔ مجموعۂ ضوابط کے مشخصات کی نسبت یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ ان تمام اہم نکات یعنی ان تمام معاملات پر حاوی ہیں جو ایک ذی علم واضع قوانین کی دانش کے سزاوار ہیں۔ علاوہ ازیں اس ضابطے کی شکل ایسی رکھی گئی ہے کہ اس سے نہ صرف قاعدہ ظاہر ہو بلکہ قانون کا مقصد اور اس کا حق بجانب ہونا بھی واضح

ف۱ - مقابلہ کیجیے جلد ششم صفحہ ۷۵۸، ۷۶۴۔
ف۲ - جلد ششم صفحہ ۷۶۷ - ۷۶۸۔
ف۳ - باب ۱۲، صفحہ ۹۵۱، ۹۶۱۔
ف۴ - یہ جماعت عام طور پر مجلس شبانگاہ کے نام سے مشہور ہے۔

باب ۲ ہو جائے تاکہ حصول اطاعت میں پاداش کے ساتھ ترغیب کو بھی دخل ہو۔ افلاطون اسے وضع قوانین کے فن کی ایک نہایت اہم شکل سمجھتا ہے[۱] اس طرح جو قوانین بنیں، انھیں بنیاد قرار دے کر جزئیات کی توضیح و تشریح انتظامی حکام پر چھوڑ دینا چاہیے جو اپنے تجربے سے کام لے کر اس پر عمل کریں[۲]۔ آخری امر یہ ہے کہ کوئی تحریری قانون خواہ کتنا ہی مفصل کیوں نہ ہو، قوم کے رواج یعنے غیر تحریری قوانین کو بالکلیہ باطل نہ کرے اسی لیے یہ ضروری ہے کہ نوجوانوں کی تعلیم پر انتہائی توجہ منعطف کی جائے[۳]۔ ۴۳

"قوانین" میں اس معیار اصول کا پتا چلانا ناممکن ہے جس کے بموجب افلاطون، عام و اہم وضع قوانین کو ثانوی اور غیر اہم سے ممیز کرتا ہے۔ یہ تصنیف معاشری زندگی کے نہایت ہی مختلف النوع امور کے متعلق زیادہ تر ایک بے ربط مجموعۂ خیالات ہے۔ ان معاملات کے علاوہ جن پر ابھی ابھی غور ہو چکا ہے، اس میں ایسے ضوابط بھی شامل ہیں، جو جرم و دادرسی کے مختلف اقسام، قانون معاہدے کے مختلف اشکال، وصیت، تجارت، جادوگری، غلاموں سے سلوک، خزانے، تدفین زراعت، طلاق، اور بہت سے دوسرے امور سے متعلق ہیں۔ اسی طومار میں بہت سی ایسی باتیں ہیں جو معاشری تاریخ اور مقابلتی اصول قانون کے نقطۂ نظر سے نہایت قابل قدر ہیں، سلطنت کا فلسفہ زیادہ تر انھیں نکات میں ملے گا جن پر اس سے پہلے خصوصیت کے ساتھ غور ہو چکا ہے۔

---

[۱] مقالۂ چہارم صفحہ ۷۱۸، نیز مقالۂ ہفتم صفحہ ۸۲۲۔ جیسا کہ زات نے ظاہر کیا ہے، افلاطون بر اعظم (یورپ) کی جدید توضیح قوانین کے اصول کو سمجھ گیا تھا۔ [۲] مقالۂ ششم صفحہ ۷۷۰، مقابلہ کیجیے مقالۂ ہشتم صفحہ ۸۲۸۔
[۳] مقالۂ ہفتم صفحہ ۷۹۳۔

باب ۲

۶۔ افلاطون کا نظریہ اور یونان قدیم کے واقعات

افلاطون کے فلسفۂ سیاسیہ کا استخراجی و تصوری طریقہ اتفاقی پڑھنے والے سے بھی اس امر کو پوشیدہ نہیں کر سکتا کہ اس میں جو مسلمات بیان ہوئے ہیں اور یونان کے عملی سیاسیات کی جو رفتار تھی ان دونوں میں گہرا تعلق ہے۔ اسپارٹا کی جو علانیہ مدح سرائی متعدد مواقع پر ہوئی ہے وہ اس امر کے انکشاف کے لیے کچھ ضروری نہیں ہے؎ کہ یہ پلوپونیسی مملکت اور وہ نظم جس کی وہ نمایندگی کرتی تھی، یہی دونوں اس نمونے کا کام دیتے ہیں، جس سے اس فلسفی کے واردات اخذ ہوئے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ "مملکت" کی بنیاد بہت غور کے ساتھ، مجرد اخلاق و کلام پر رکھی گئی
۴۴ ہے مگر عام اثر اور بیشتر جزئیات دونوں طرح پر اس کی بالائی تعمیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "مملکت" دراصل لکرگسی ادارات پر مبنی ہے۔ جیسا کہ "مملکت" میں چاہا گیا ہے، ویسا ہی اسپارٹا میں موجود تھا کہ حکمران طبقہ کلیتہً سیاسی معاملات میں مشتغل تھا، علانیہ اور کم از کم اصولاً متقشف زندگی بسر کرتا تھا، اس شدید انضباط میں شریک رہتا اور اس کی نگرانی کرتا تھا جس کا مقصود یہ تھا کہ شہریوں میں یکساں طرز قائم رہے، اور مملکت کے مفاد پر ہر ایک انفرادی و خاندانی مفاد کو بیدردی کے ساتھ قربان کر دیتا تھا، جس طرح افلاطون نے عینی دولت میں تحریری قوانین اور نقود (سیم و زر) کی ممانعت کی، اسی طرح لکرگس نے حقیقی دولت عامہ میں

؎ جمہوریہ مقالۂ دہم صفحہ ۵۹۹، قوانین مقالۂ سوم صفحہ ۶۹۱ و مابعد۔

باب ۲ ان کی ممانعت کی تھی، اور جس طرح ایک نظم حکومت میں قوم کی جسمانی یکسانی کے قائم رکھنے کے لیے ایک عورت کا ایک سے زائد مردوں کے تصرف میں ہونے، اور کمزور و ناقص الاعضاء بچوں کا ضائع کر دینے کو مفید و مناسب تدبیر سمجھا گیا تھا۔ قدیم یونان کے سیاسیات میں اسپارٹا کی کامیاب زندگی نے، (جس کا منتہائے عروج یہ تھا کہ اس نے پلوپونیسیا کی جنگ کے ذریعے سے ایتھنز کی طاقت کو تباہ کر دیا) تمام غور و فکر کرنے والے یونانیوں پر زبردست اثر پیدا کر دیا تھا۔ نہ صرف اس کی بیرونی کامیابی بلکہ اس کی اندرونی حکومت کی استقامت نے بھی اسے قدیم یونان میں ایک استثنا بنا دیا تھا مگر دوسری طرف، اہل اسپارٹا اس امر میں بھی شہرۂ آفاق تھے کہ اس زمانے کی علمی ترقی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے ان کے نظم پر نکتہ چینی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنی مثالی مملکت میں ان کی عملی سلطنت سے انحراف کیا ہے۔ وہ ان کی تربیت کو یک طرفہ یعنی محض جسمانی و فوجی سمجھتا ہے جس میں ذہانت و فلسفے کی جانب کا توازن نہیں ہے۔ وہ ان کے انضباط کے طریقے کو قبول کرتا ہے مگر اس سے جامعیت اخلاق کے مطالبات پورے نہیں ہو سکتے، ۴۵
اور اس نے "مملکت" میں ضمیمہ یہ لگایا ہے کہ ان مفقود عناصر پر مناسب توجہ ہونا چاہیے۔

افلاطون نے اپنی سابقہ تصنیف میں اپنے وطن ایتھنز کو جو ظاہری نقصان پہنچایا تھا اس کی کسی قدر تلافی اس نے "قوانین" میں کر دی ہے، اس کے موخر زمانے کی یونانی تاریخ نے وہ بنا پیدا کر دی تھی جس سے وہ اسپارٹا کے نظم کی اعلیٰ خوبی کی نسبت (اس کے خالص فوجی و سیاسی مفہوم میں بھی) اپنے فیصلے پر نظر ثانی کرتا۔ ایتھنز جو ایک مرتبہ خاک میں مل چکا تھا، اس نے اتنی کافی قوت عود دکھائی کہ وہ ایک مرتبہ پھر اپنے فاتح کے ساتھ مساوی درجے پر آگیا، اسی سے اس فلسفی کے خیالات میں ترمیم کی کچھ نہ کچھ وجہ پیدا ہو گئی ہوگی، بہر نوع یہ یقینی ہے کہ ایتھنز کے

باب۲ ادارات کے جتنے اشارات "مملکت" میں ملتے ہیں۔ اس سے بہت زیادہ اشارات "قوانین" میں ملتے ہیں۔ آخر الذکر تصنیف کی حکومتی تنظیم میں سولن کے دستور مملکت کے ساتھ صریحی ربط نمایاں ہے۔ تشکیل دولت کے اعتبار سے قوم کی چہارگانہ تقسیم اور انتظامی مجلس کی تشکیل اور اس کے فرائض، سولن کی تجویز کی نمایاں حیثیتوں سے تقریباً ہو بہو ایک ہیں، اور قوانین کے محافظ اور "شبانگاہی مجلس" دونوں سے ایریوپیگس کی سینات کی جانب قوی اشارہ ملتا ہے، سیاسی عمل میں عمومی خیالات کو جس حد تک تسلیم کرنا چاہئے اس کی حدود وسعت غالباً افلاطون کے دل میں بھی وہی تھی جو سولن کے دل میں تھی۔ کلستھینس اور پریکلیز کے مساعی سے عمومی حکومت کی جو ترقی عمل میں آئی تھی اس کی نسبت افلاطون نے "قوانین" میں اس سے زیادہ ہمدردی کا اظہار نہیں کیا ہے جس قدر "مملکت" میں کیا ہے۔ درحقیقت، اہل ایتھنز کے ۴۶
معیار کے بموجب وہ اپنے زمانے سے تقریباً دو صدی پیچھے تھا۔

پس، عمومی حیثیت میں، افلاطون کا سیاسی فلسفہ یونانی تاریخ کی تعبیر اور اس کے موجودالوقت ادارات کی رائے زنی پر مشتمل ہے، ان ادارات کی تہ میں جو اصول کارفرما ہیں، ان کے متعلق افلاطون کی بصیرت اکثر صورتوں میں نہایت ہی بلیغ و قطعی ہے، مگر ان اصول کو زیادہ صحیح طور پر ظہور میں لانے کے لیے وہ جو عملی ترقیاں تجویز کرتا ہے وہ یونانی تجربے کے حدود سے باہر نہیں جاتیں، مملکت کی نسبت اس کا تصور یہ ہے کہ اشخاص کا ایک چھوٹا سا گروہ اپنے ضبط نفس اور ان کثیرالتعداد اشخاص کے قوی کے داجبی استعمال سے (جو اس گروہ کے ساتھ جماعت سیاسیہ میں مربوط ہیں) اخلاقی و ذہنی کمال کے اعلیٰ تصور کے حصول کی فکر میں لگا ہوا ہے، اس کے نزدیک مملکت کا وجود صرف انھیں چند منتخب افراد کی ذات سے ہے جو کلیتہً مملکت کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں۔ اس کا دعوے یہ ہے کہ

کوئی شہری تجارتی مشاغل یا حرفی تجارتوں میں نہ مشغول ہو، یہ پیشے صرف باب ۲
غلاموں اور غیر ملکیوں کے لیے موزوں ہیں[1] وسیع طاقت یا کثیر دولت کا حصول بھی شہر یا شہریوں کے لیے غایت المرام نہیں خیال کیا جاسکتا۔[2] صحیح واضع قوانین کا مقصد بر و بحر کا تسلط نہیں بلکہ اعلیٰ وصف اور فراخدلی ہونا چاہئے۔ "قوانین" میں افلاطون نے شہریوں کی تعداد ۵۰۴۰ مقرر کردی ہے، غلام اور دوسرے عناصر اسی تعداد کے ضروریات کے واجبی تناسب سے ہونا چاہئے، اور وہ یہ حکم دیتا ہے کہ یہ تعداد قطعاً معین ہے۔ اس کا یقین یہ ہے کہ معاشہری خوش حالی کے لیے جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ سب اس قاعدے سے کافی طور پر مہیا ہوجائیں گے۔

۴۷ پس، افلاطون کے خیال کی حد مطلق اعیانی شہری سلطنت تھی، ایتھنز اور اسپارٹا نے جس حد تک شہنشاہیت (آمریت) حاصل کرلی تھی، اس کے فلسفے میں وہ بھی تسلیم نہیں کی گئی تھی مگر اس کے انتقال کے قریب ہی عالم یونانی میں ایک بہت حیرت افزا شہنشاہی وجود میں آنے والی تھی، لیکن فلسفے کی نظر پسین اس قدر محدود ہے کہ انیس صدیاں گزر گئیں جب کہیں سیاسی ارباب نظریات نے شہری سلطنت کے تصور سے اپنے کو آزاد کیا، اور خود کو ان واقعی نظموں کے تخمینات سے موافق بنایا جن میں شہریوں کا شمار لاکھوں، کروڑوں سے ہوتا ہے۔

منتخب حوالجات

۱۔ بکر: افلاطون کی تمام یونانی تحریریں Platonis Scripta Graece Omnia: Bd. IV. PP. 479 et seq. (Πολιτικος); VI, 251-560 VII. 1 229 (Πολιτεια) VII. 403 566; VIII (Νομοι)

بینارڈ، "پلیٹن" Platon صفحات ۳۹۹-۳۸۴۔

بلینٹی جلد اول صفحات ۴۷-۵۳۔

[1] قوانین مقالۂ ہشتم صفحہ ۸۴۶-۸۴۲۔ [2] ایضاً مقالۂ پنجم صفحہ ۷۴۲۔

باب ۲

بوسینکٹ "افلاطون کی مملکت کا ایک رفیق" A Companion to Plato's Republic)۔

ڈیویس اور واگھن "مملکت افلاطون" The Republic of Plato) ترجمہ

فولی "فلسفہ سقراط" (La Philosophie de Socrate) جلد اول صفحات ۳۵-۱۳۸-۲۵۹-۲۹۰، جلد دوم صفحات ۱-۷۵۔ "فلسفہ افلاطون" (La Philosphie de Plato) جلد دوم صفحات ۲۳-۹۵-

کامپرز "یونانی مفکرین" (Griechische Denker) جلد اول مقالہ سوم باب سوم و پنجم ترجمہ یونانی مفکرین۔

گرانٹ "یونان بزمانہ پرکلیز" (Greece in the Age of Pericles)

گروٹ "تاریخ یونان" (History of Greece) حصہ دوم ابواب ۶۷-۶۸۔ "افلاطون و دیگر رفقائے سقراط" (Plato and other Companions of Socrates) جلد اول باب ۶- جلد دوم صفحات ۴۷۵-۵۰۰ ("تدبر") جلد سوم صفحات ۲۴-۲۴۴ ("جمہوریہ") صفحات ۳۰۱-۴۵۰- ("قوانین")

ہنکل "یونانی نظریہ مملکت کی تاریخ" (Geschichte der griechischen Lehre vom Staat,) صفحات ۴۸-۳۸، ۱۲۱ و مابعد۔

ہلڈنبراند "تاریخ و نظم اصول قانون و فلسفہ مملکت" Geschichte und System der Rechts und Staatphilosophie) صفحات ۴۱-۲۲۲

"ژانے" جلد اول صفحات ۳-۵-۱۶۴-

جوویٹ اور کیمبل افلاطون کی "مملکت" (Plato's Republic) اصل یونانی

جوویٹ، مکالمات افلاطون (The Dialogues of Plato) ترجمہ اشاعت سوم۔

نوسں "مطالع ارسطو و افلاطون" (Studies in Aristotle and Plato) صفحہ ۱۷۹ و مابعد۔

مہافی، "قدیم یونانی علم ادب کی تاریخ" (History of Classical Greek Literature) جلد دوم باب ۷، بالخصوص صفحات ۴-۱۹-۱۰۰

باب ۲

ہیل "تاریخ علم السیاست" (Geschichte der Staatswissen-Schaften) جلد اول صفحہ ۱۷۱ و مابعد۔

۴۸ نٹلشپ "خطبات دربارہ "مملکت" افلاطون" (Lectures on the Republic of Plato) "یونان قدیم میں افلاطون کی "مملکت" کے بموجب نظریۂ تعلیم" (Theory of Education in Plato's Republic in Hellenica صفحات ۶۱-۱۶۵۔

نیومین "سیاسیات ارسطو" (The Politics of Aristotle) جلد اول صفحات ۵۰-۵۵، ۳۷۴-۳۶۱، ۵۵۲-

پیٹر "افلاطون و طریق افلاطون" (Plato and Platonism) صفحات ۹۶، ۲۴۰-

رٹر "تاریخ فلسفۂ قدیمہ" (ترجمہ) (History of Ancient Philosophy) جلد دوم صفحہ ۳۸۵-۴۵۲۔

اسٹال باوم "افلاطون کی جملہ تالیفات" (Platonis Opera Omnia) ۱۸۱۸ء صفحات ۲۵۸-۲۶۶ "سیاسیات" (Politicus) ۲۸۹-۳۸۴ "مملکت" (De Re-publica) ۳۸۴-۳۹۸ "قانون کے متعلق" (De Legibus)

سیوسمہل "افلاطونی فلسفے کا موروثی ارتقا" (Die Genetische Entwickelung der platonischen Philosophie) جلد اول صفحات ۳۱۲-۳۲۹، "تدبر" (Der Staatsman) جلد دوم ۵۸-۱۳۲ "مملکت" (Der Staat) ۵۵۹-۶۹۶ "قوانین" (Die Gesetze)

(Van Der Rest, Platon et Aristote, PP.6. 344.)

وائیگٹ "حق فطری" (Das jus naturale) جلد اول فقرہ ۱۷-۲۳۔

زیلر "یونانیوں کا فلسفہ" (Die Philosophie der Griechen) جلد اول صفحات ۹۳۲-۱۰۴۱ (Die Sophisten) جلد دوم صفحات ۱۹۱ و مابعد۔ ۲۸۱ و مابعد ۸۶۷-۹۲۵ "مملکت" (Staat) ۹۴۴-۹۸۳ "قانون" (Gesetze) "افلاطون اور older Academy) ترجمہ باب ۱۰، ۱۱، ۱۳۔

باب ۳ ۴۹

باب سوم

"سیاسیات" ارسطو

ا۔"سیاسیات" کا طرز و طریق تحقیق

نظریات سیاسیہ کی تاریخ میں ارسطو کی غیر معمولی اہمیت یہ ہے کہ اس نے سیاسیات کو ایک آزاد علم کی نوعیت عطا کی۔ وہ اپنے استاد افلاطون سے نفس خیال کے بجائے زیادہ تر شکل و طریق میں اختلاف رکھتا ہے، بیشتر وہ خیالات جو تخصیصاً ارسطو کے خیالات معلوم ہوتے ہیں، افلاطون کے وہاں پائے جاتے ہیں[۱] لیکن افلاطون نے جس طریق پر ان کا اظہار کیا ہے وہ بالعموم، کنایے، تشبیہ یا تمثیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے برخلاف ارسطو کے وہاں وہ قطعی و حتمی مسلمات کی صورت میں بیان ہوئے ہیں، اور علمی اصول کے عام نظم سے ان کا بے خطا تعلق نمایاں ہے۔ یہ تخالف ان دونوں فلسفیوں کے

---

[۱] ۔ سیوسیہل نے "سیاسیات" (The Politics) میں ایسے بہتر مقامات کا نشان دیا ہے جو افلاطون کی تصنیف میں کم و بیش مرادف ہیں: "سیاسیات ارسطو" (Aristoteles Politik) مطبوعۂ لیپزگ ۱۸۷۹ء۔

باب ۳ ذہنی خصوصیات میں واضح ہے۔ افلاطون کا رجحان تخیل و امتزاج کی جانب ہے، ارسطو صاحب واقعیت اور تحلیلی ہے۔ افلاطون کے ذہن میں خیالات زیادہ تر استعارے اور تشبیہ کی صورت میں آتے ہیں اور ارسطو کے ذہن میں زیادہ تر قطعی منطق کی ترکیب سے آتے ہیں۔ مظاہر قدرت میں جو اتحاد دائر و سائر ہے، افلاطون پر اس اتحاد کا زیادہ اثر ہے۔ اور ارسطو کی نظر اختلاف پر ہے۔ لہذا اخلاقیات و سیاسیات میں افلاطون نے نکوکاری
و نیکی کے فلسفیانہ تصورات پر استخراجی عمل سے اصول کے دونوں مجموعوں کو ۵۰
اس طرح ملا دیا ہے کہ ان کا علٰحدہ کرنا دشوار ہے، ارسطو نے بدیہی واقعات وسیع مشاہدے اور باریک تجزیے سے ہر علم کے لیے ایک جداگانہ موضوع مہیا کر دیا ہے۔

ارسطو نے اپنے وقت کے تقریباً تمام ہی یونان اور غیر ملکی حکومتی نظموں کے مطالعے پر اپنے نظریۂ سیاسیہ کی بنیاد رکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک کتاب میں جس کے حوالے قدیم علم ادب میں "دساتیر سلطنت" (The Constitutions) کے نام سے دیے گئے ہیں، ڈیڑھ سو سے زائد نظمہائے سلطنت کا تجزیہ کیا گیا تھا، اس تصنیف کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے سوا، جو حصہ اب معلوم ہے وہ حال کا دریافت شدہ حصہ دستور سلطنت ایتھنز (Constitutions of Athens) ہے[۱]۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مصنف نے حکومتوں کا مطالعہ دونوں اعتبار سے کیا تھا، ان کی تاریخ کے اعتبار سے بھی اور اپنے زمانے میں ان کے عمل کے اعتبار سے بھی، اور اس کا طریقہ پوری طرح خارجی اور علمی تھا، اپنی منتظم تصنیف "سیاسیات" میں، واقعات کے اس ذخیرۂ عظیم سے جو "دساتیر سلطنت" میں جمع کیا گیا تھا، ارسطو نے کثرت سے کام لیا ہے۔ مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ "سیاسیات"

۱۔ "ارسطو دربارۂ دستور ایتھنز (Aristotle on the Constitution of Athens) مترجمہ مع تمہید و حواشی، از ایف۔ جی۔ کینین، مطبوعۂ لندن جارج بل اینڈ سنس ۱۸۹۱ء۔

باب۳ کے اصول انھی واقعات کی بعینہ تعمیم ہیں، افلاطون سے کم مگر پھر بھی
بہت بڑی حد تک وہ اپنے فلسفے کے انکشاف اور خط و خال کے لیے
انھی تصورات پر انحصار کرتا ہے جو ہمعصر یونانی خیالات کی خصوصیات
میں سے تھے۔ دوسرے زمانوں اور دوسری قوموں کے مطالعے
۵۱ کے نتائج سے علم السیاست کی بنیاد کا کام لینے کے بجائے زیادہ تر
تصحیح و تشریح کا کام لیا گیا ہے۔

ارسطو کا طریق تحقیق استقرائی ہے مگر خالصۃً استقرائی نہیں ہے۔
مقدونیہ کے نیم وحشی دربار سے اس کے جو گہرے تعلقات قائم تھے[۱]، ان
سے کہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس پر یہ اثر پڑا کہ وہ اپنے اس اعتقاد
سے ہٹ جائے کہ سیاسی منتہائے کمال خالص یونانی نظم معاشرت
و حکومت میں ہی پایا جاتا ہے۔

افلاطون کی طرح ارسطو، اگرچہ محض بندۂ خیال نہیں تھا مگر پھر
بھی اپنے فلسفے کے تعین میں اکثر تخیل کے اثر میں آجاتا تھا، آیندہ جو
کچھ بیان ہوگا اس سے یہ امر کافی وضاحت کے ساتھ عیاں ہو جائے گا۔

ارسطو نے ایک آزاد علم السیاست کے ظہور میں لانے کو اس طرح
ممکن کیا، کہ سیاسی تصورات کو اخلاقی تصورات سے جدا کر دیا۔ افلاطون
کے تخیل میں یہ دونوں بالکل ملے جلے تھے۔ ارسطو کے ہاتھوں جو تفریق
عمل میں آئی، وہ اس درجہ بالا ارادہ منطقی عمل کا نتیجہ نہیں تھی جس
درجہ اس تجزیاتی طریق کا غیر ارادی ماحصل تھی جسے ارسطو نے
نہایت سختی کے ساتھ اخلاقی مسائل کے حل کرنے میں استعمال کیا[۲]۔
افلاطون کے ایک واحد ہمہ گیر مجرد "نیکی" کے تصور کو رد کر کے
ارسطو یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ نیکی ہر ایک نوع موجودات کی نسبت سے

۱۔ اس کا باپ شاہ امنتاس کا درباری طبیب تھا، اور وہ خود اسکندر اعظم کا اتالیق تھا۔

۲۔ گرانٹ "اخلاقیات ارسطو" جلد اول ضمیمہ ج۔ (The Ethics of Aristotle)۔

ہے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ وہ کونسا علم ہے جو انسان کی برترین نیکی کے متعلق باب ۳
بحث کرتا ہے' اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ وہ علم السیاست ہے کیونکہ انسان
کی بھلائی یہ ہے کہ اس کے تمام قویٰ کو کامل ترقی اور قوت عمل حاصل ہو'
اور افراد کے لیے اس کا حاصل کرنا اپنے رفقا کی شرکت کے بغیر یعنے "مملکت"
کے بغیر ناممکن ہے' اس لیے افراد کی بھلائی سلطنت کی بھلائی میں مضمر
ہے مگر مملکت کی نسبت اس کا تصور "کافی بالذات" کا ہے' یعنے' جو ۵۲
بھلائی اس کا غایت المرام ہے اس کے حصول کے لیے وہ کسی اور آخری
وجود پر انحصار نہ رکھتی ہو۔ لہذا' سلطنت کا علم یعنے "سیاسیات" حاوی و
تنظیمی علم ہے جو اپنے اندر اس علم کو لیے ہوئے ہے جس میں انسان
کے متعلق من حیث الافراد بحث ہوتی ہے۔

پس تجریدی نقطۂ نظر سے اخلاقیات سیاسیات کی زیر تقسیم ہے مگر اخلاقیات پر ارسطو نے جس طرح بحث کی ہے' اس میں تجریدی و انتہائی فلسفے کا دخل اس درجہ نہیں ہے جس درجہ عملی دانائی کا دخل ہے۔ اخلاق کے جس اصول کو اس نے علی التواتر پیش کیا ہے وہ عادات و اطوار کی انتہائی حدوں کے درمیان درجاتی حالت کا قرین عقل انتخاب یعنے خیر الامور اوسطہا کا اصول ہے[۵]۔ اس اصول کے اطلاق میں انسان کی آزادانہ مرضی کا کامل ترین اعتراف مضمر تھا اور اس سے ارسطو اکثر اس جانب گیا ہے کہ سلطنت کی نسبت کافی بالذات ہونے کا جو وصف منسوب کیا جاتا ہے' اسے افراد کے شعور ذات اور تعقل ذہنی کی جانب منسوب کرے۔ پس اس طرح کم از کم عقلی نقطۂ نظر سے' اخلاقیات پر ایک آزاد علم کی نوعیت منقش ہو گئی تھی مگر ارسطو خود اس نکتے میں صاف نہیں ہے۔ وہ اکثر اخلاقیات کا حوالہ سیاسیات کی حیثیت سے دیتا ہے'

۵۔ ارسطو کے اخلاقیات کی دلپذیر تشریح کے لیے ژانے کی کتاب "تاریخ علم السیاست" (Histoire de la Science Politique) جلد اول صفحہ ۱۰۳ و مابعد دیکھنا چاہیے۔

باب ۳ بعض وقت اس سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے ممیز نہیں،
اور کم از کم ایک صورت میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اخلاقیات کا
ایک جداگانہ علم کی حیثیت سے حوالہ دیا ہے[1] "سیاسیات"[2] میں اس سوال
ف ۲ پر بار بار غور کرنے سے کہ آیا ایک اچھے شہری کی خوبی بھی وہی ہے جو ایک
اچھے آدمی کی ہے، اس کا عدم تیقن بھی روشن ہو جاتا ہے، بہت سی
چنیں و چناں کے بعد وہ جس نتیجے پر پہنچا ہے وہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ واقعی
سلطنت میں اس کا جواب نفی میں ہے، مگر عینی یا کامل سلطنت میں اُس کا
جواب اثبات میں ہے۔ اس نتیجے کے ساتھ دوسری شہادتیں بھی ایسی ہیں
جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطو کے ذہن میں سیاسیات کا تصور دہرا مفہوم
رکھتا تھا، اولاً باتفاق افلاطون، اس کا مفہوم ایک خالص علم کا تھا جس کا
تعلق انسان کی مجرد بھلائی اور مجرد کامل مملکت سے تھا، ثانیاً اس کا مفہوم
ایک عملی علم کا تھا جس میں واقعی نظمہائے معاشرت کے اندر واقعاً انسان
کے دستوری و قانونی تعلقات سے بحث ہوتی تھی، پس تخیل کی ترتیب میں،
سیاسیات اپنے اول الذکر مفہوم میں اخلاقیات اور ثانی الذکر مفہوم کے
سیاسیات سے مقدم ہو گی یعنے خالص علم السیاست اس مجرد نظریے پر مشتمل
ہو گا جس کے دو ممیز اطلاق اخلاقیات اور عملی علم السیاست ہوں گے[3]

---

[1] "سیاسیات" (The Politics) جلد اول۔ جزو ا صفحہ ۱۳۔ ایک مختلف بحث۔ یہاں لفظ "فرصت" کے مختص استعمال نے اس جملے میں شک کی گنجائش پیدا کر دی ہے مقابلہ کیجیے:
سیوسمہل تعلیق ۷۰۹ - (Susemihl)-

[2] مقالۂ سوم جزو ۴، ۵ (۱۰)، ۱۸ (۱) مقالۂ چہارم جزو ۷ (۲) مقالۂ ہفتم جزو ۱۴ (۸)۔

[3] مقابلہ کیجیے "اخلاقیات نقوماجس" (Nicomachean Ethics) مقالۂ ششم

[4] گرانٹ کا حاشیہ (حسب بالا) مقالۂ دوم ۱۹۹۔ "خطابت (The Rhetoric) جزو ۸۔ جلد اول باب ۴، ۵ میں ارسطو نے "مملکت یا اس کے نظم و نسق سے متعلق" کا فقرہ استعمال کیا ہے جو بہت ہی نمایاں ہے۔

باب ۳ بہر حال، اسی فلسفی کا خیال کچھ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے، مگر اس کے تصانیف جو ہم تک پہنچے ہیں ان میں اس نے اخلاقیات کی طرح سیاسیات پر بھی تقریباً مکمل بحث عملی پہلو سے کی ہے۔ پس، اس نے خود اپنی تصنیف کے ماحصل کو پوری طرح سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو مگر دونوں علموں کی تفریق قطعی طور پر مکمل ہو گئی تھی۔ مجرد یعنی سیاسیات جس میں افراد اور معاشری خوبی کے معیار مرادف تھے، اس پر بہت کم توجہ ہوئی اور بعد کے خیالات پر اس کا اثر بہت کم پڑا۔ مگر عملی معاشری و سیاسی سرگرمی کے اشکال و محرکات کو وہ دقیق و بے رو و رعایت تجربے کے تحت میں لایا ہے، اس سے اس بحث کے تصورات میں ایک خاص انفرادی شکل پیدا ہوئی ہے جو اپنا ۵۴ ایک مخصوص سانچہ اور اصطلاح رکھتی ہے اور اس کی یہ صفات کبھی اب زائل نہیں ہوں گی۔

اخلاقیات سے متعلق ارسطو کے تصانیف میں بہت سے اصول ایسے پائے جاتے ہیں، جو سیاسیات کے حدود سے بہت ہی قریب واقع ہیں۔ انصاف کی تعریف دی گئی ہے اور اقساطی و قصاصی انصاف کا فرق (جس کا ذکر افلاطون پہلے ہی کر چکا تھا) پوری طرح واضح کیا گیا ہے[۱] قانون کے ساتھ انصاف کے تعلق کی جانچ کی گئی ہے، اور فطری حق کو قانونی حق سے ممیز کیا گیا ہے۔ نصفت شعاری کی تعریف بھی صاف لفظوں میں یہ دی گئی ہے کہ وہ قانون کی اصلاح کرنے والی ہے مگر یہ اصول مملکت کی زندگی میں جس طرح عملاً عائد کئے جاتے ہیں، ان کی کامل و قطعی توضیح کتاب "سیاسیات" ہی میں ملتی ہے۔ اس کے آثار پائے جاتے ہیں کہ کتاب ابتدائً وسیع اور احسن التناسب ترتیب پر مشتمل تھی، مگر کتاب جس طرح ہم تک پہنچی ہے اس میں یہ ترتیب صاف و واضح ہونے سے بہت بعید ہے اور اس کی تحریر الجھی ہوئی اور ناقص ہے۔ اصل

---

[۱] اخلاقیات نقوماجس (Nicomachean Ethics) مقالۂ پنجم۔

باب ۳ متن میں تکرار، تضاد، ابہام اور صریحی خلل بہ کثرت ہیں، غالباً اس نتیجے کا باعث صرف وہ اتفاقات و اغلاط ہی نہیں ہیں جو مسودے کے صدیوں تک نقل در نقل کے باعث واقع ہوئے ہیں بلکہ اس کا باعث یہ بھی ہے کہ مصنف نے اس تصنیف پر آخری طور پر نظر ثانی نہیں کی تھی۔ ارسطو کے خیالات کے تحقیق کرنے میں اس زمانے کے شارحین کے بڑھتے ہوئے جوش کی وجہ سے مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ ان شارحین نے اس فلسفی کی تصنیف کو اس کے شایان شان بنانے کے قابل تعریف مقصد سے، اس میں ترمیمیں کی ہیں، اپنی خیال آرائی سے کام لیا ہے، عبارتوں کو ان کی جگہوں سے ہٹا دیا ہے، کہیں کچھ حذف کر دیا ہے، کہیں اضافہ کر دیا ہے، اور یہ
سب کچھ اس سرگرمی اور تنوع کے ساتھ عمل میں آیا ہے جس سے ۵۵
پڑھنے والے کے دل پر صرف مایوس کن ابتری کا نقش قائم رہ جاتا ہے لیکن اس غائر ادارت کے بغیر یہ تصنیف جس حال میں ہے، وہ اپنی تمام خامیوں کے باوجود، علمی طباعی اور سیاسی دور رسی کی ایسی ہی موثر تجسیم ہے جیسے وینکن کا ٹوٹا ہوا مجسمہ سنگ تراش کی فن کاری کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتا ہے[1]۔

۲۔ مملکت اور خاندان کی نوعیت

سیاسیات کے پہلے مقالے میں اس فلسفی نے مملکت کے اساسی خصوصیات

[1] ادارتی ترمیم کی سب سے زیادہ تکلیف دہ صورت قطعات، ابواب اور مقالات کا ردوبدل ہے۔ سیاسیات کے جو عالمانہ نسخے مرتب ہوئے ان میں سے کسی ایک سے زائد کا حوالہ درست نہ ہوگا۔ پس دنیا کے سامنے یہ کتاب جن مختلف ترتیبوں کے لباس میں پیش ہے ان کے یا ان کے عیب و صواب پر لحاظ کئے بغیر میں نے جووٹ کی سیاسیات ارسطو (The Politics of Aristotle) مطبوعہ آکسفورڈ ۱۸۸۵ء کی پیروی کی ہے اور تمام حوالے اسی کے مطابق دیے گئے ہیں۔

بیان کیے ہیں۔ مملکت ایک اتحاد اور بنی نوع انسان کا اتحاد ہے، اور بنی نوع انسان کے اتحاد کی اعلیٰ ترین ہیئت ہے۔ زمانے کے اعتبار سے خاندان اور دیہات اس سے مقدم ہیں، مگر تصور کی ترتیب میں سلطنت ان دونوں سے مقدم ہے۔ خاندان کا سرچشمہ یہ ہے کہ نسل کی ترقی کے لیے مرد و عورت اور مالِ محتاج کے مہیا کرنے کے لیے آقا و غلام متحد ہو جاتے ہیں۔ دیہات کی اصل یہ ہے کہ خاندان اپنی ضرورتوں کو بہتر طریق سے پوری کرنے کے لیے متحد ہو جاتے ہیں۔ سلطنت اس طرح پیدا ہوتی ہے کہ اتنی وسعت و نوعیت کے دیہات آپس میں متحد ہو جاتے ہیں جن کا اتحاد کافی بالذات ہو جائے۔ یہ آخری و مکمل اتحاد ہے۔ اس کی ابتدا زندگی کی لازمی ضرورتوں سے ہوتی ہے مگر اس کا وجود مکمل زندگی کے لیے قائم رہتا ہے[۵۱] اور چونکہ ۵۷
افراد مملکت ہی کے اندر اپنی ہستی کی غرض کو پورا کر سکتے یعنے مکمل زندگی بسر کر سکتے ہیں، اس لیے ارسطو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ انسان ایک سیاسی حیوان ہے[۵۲]۔ اس مسلمے میں اس قسم کی بحث کی گنجائش نہیں رہتی جو بعد کے نظریۂ سیاسیہ میں پیدا ہوئی ہے، یعنے حالتِ فطری کا نظریہ جس میں افراد اپنے بنی نوع سے بالکل علٰحدہ خوش و خرم زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہ جاندار جو اپنے ہم جنسوں کے ساتھ نہیں رہ سکتا یا جسے اس کی ضرورت نہیں ہے اس کی نسبت ارسطو یہ کہتا ہے کہ یا وہ حیوان ہے یا خدا ہے، انسانی مظاہر کے فلسفے میں اسی قسم کے جانداروں پر غور کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

۵۱۔ ارسطو کے مشہور مقولے میں کہ "آغاز زندگی بسر کرنے کے لیے مگر قیام عمدہ زندگی بسر کرنے کے لیے"، جو مفہوم داخل ہے، اس کا اظہار محض ترجمے سے نہیں ہو سکتا ہے۔

۵۲۔ انسان فطرۃً ایک سیاسی ہستی ہے جیسا کہ ارسطو نے تشریح کی ہے یہاں فطرت کے معنے اس حالت کے ہیں جس میں تمام قوٰی پوری طرح ترقی کر گئے ہوں جہاں ہر شے اپنے صحیح مقصد کو پورا کرتی ہو۔ ارسطو کبھی کبھی "فطرت" کا لفظ ابتدائی یا غیر ترقی یافتہ حالت کے مفہوم میں بھی استعمال کرتا ہے۔

باب ۳

لیکن، مملکت کی حقیقی نوعیت میں اس کا یہ تصور اتحاد کی ان کمتر بلیغ صورتوں کی تحقیقات کا مانع نہیں ہے جو انسان میں شائع ہیں، تاریخی اعتبار سے شہر (مملکت) کے وجود میں آنے سے قبل وہ حالات رائج تھے جن میں خاندان بزرگ خاندان کے زیر حکومت عام طور پر ہوا کرتا تھا، قدیم ترین شاہی حکومتوں کی توضیح اس منظہر میں ملتی ہے کیونکہ زمانۂ اوائل کے بادشاہ محض رواج کے ذریعے سے بزرگ خاندان کے اقتدار پر قابض ہوتے تھے مگر ارسطو اس امر پر زور دیتا ہے کہ سلطنت کے ساتھ خاندان کے اس تاریخی تعلق سے یہ نہ ہونا چاہیئے کہ ان دونوں کے منطقی تصور کی نسبت ہمارے تصور کو مسخ کر دیا جائے۔ ارسطو نے افلاطون پر جو بے شمار ایزاد کیئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ افلاطون نے مملکت کو صرف اس طرح دکھایا ہے گویا وہ ایک بڑا خاندان ہے اور مملکت کا حکمران واقعاً اس ۵۷
خاندان کا بزرگ خاندان ہے۔ ارسطو اس قسم کے تصور کو باطل قرار دیتا ہے۔ سلطنت اور خاندان کا فرق نہ صرف درجے کے اعتبار سے ہے بلکہ نوع کے اعتبار سے بھی ہے۔ اسے ثابت کرنے کے لیے ارسطو خاندان کے نہایت وسیع و جامع تجربے کی بحث میں پڑ گیا ہے اور اسی سلسلے میں اقتصادیات کے متعدد اساسی مسائل کے متعلق اس فلسفی کے خیالات ثبت ہو گئے ہیں۔[۱]

مختصراً اس کی خاص دلیل حسب ذیل ہے:۔ خاندان ایک فرد پر مشتمل ہوتا ہے، جو اپنے بیوی بچوں اور املاک پر اقتدار رکھتا ہے، املاک میں غلام بھی شامل ہوتے ہیں۔ ان تینوں اجزا کے ساتھ خاندان کے سرگروہ کا تعلق یکساں نہیں ہوتا بلکہ مختلف ہوتا ہے۔ بیوی پر اس کی حکومت ایک مطلق العنان فرمانروا کی سی نہیں ہوتی بلکہ ایک آئینی مشیر کی سی ہوتی ہے۔ بچوں پر اس کی حکمرانی ایک مطلق العنان فرمانروا کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسے بادشاہ کی طرح ہوتی ہے جو اپنے نفع کے بجائے ان کے

[۱] ۔خاندان کی فکر کو وہ "تدبیر منزل" کہتا ہے۔

نفع پر زیادہ نظر رکھتا ہے۔ املاک جس میں غلام اور سب کچھ شامل ہوتا ہے، باب ۳
ان پر وہ خاص اپنے نفع کے لیے پوری مطلق العنانی کے ساتھ حکومت کرتا ہے۔
سرگروہ خاندان کے اپنے تابع اجزا کے ساتھ اسی تنوع تعلق میں خاندان
اور مملکت کا حقیقی امتیاز مضمر ہے کیونکہ ارسطو کی رائے کے بموجب مملکت میں
حکمران کا تعلق ہر شہری کے ساتھ بالکل یکساں ہوتا ہے۔

یہ دلیل فی نفسہ کچھ زیادہ دلنشین نہیں ہے، اصول اولین میں جو فرق
قائم کیا گیا تھا، اس کے زور میں اس سے کچھ اضافہ نہیں ہوتا یعنے یہ کہ خاندان
زندگی کی طبعی ضرورتوں کی غرض سے قائم ہوتا ہے اور سلطنت اخلاقی دوامی
ضرورتوں کے لیے ہوتی ہے مگر خاندان کے مختلف اجزا کی نوعیت اور ان کے
فرائض پر جو تفصیلی بحث کی گئی ہے اس میں بہت سی ایسی باتیں شامل ہیں جو ۵۸
معاشری و اقتصادی تاریخ و نظریے میں اعلیٰ اہمیت رکھتی ہیں۔ ابتدا ہی میں
ارسطو کو یہ ضرورت لاحق ہوئی ہے کہ غلامی کے لیے کوئی عقلی وجہ جواز قائم
کرے۔ اس نے خاندان کا جس طرح تجزیہ کیا ہے اس کے طبعی اجزا میں غلام
بھی ایک جزو ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بعض اشخاص کا دعویٰ یہ ہے کہ غلام اور
آزاد شخص کا فرق صرف قانونی فرق ہے، فطری فرق نہیں ہے، اور اس کی
بنا عدل و انصاف پر نہیں بلکہ ظلم و زیادتی پر ہے[1]" اس دعوے کا جواب
دینے کے لیے اس نے اس ادارے کے متعلق جو علمی بحث کی ہے وہ اس
موضوع پر تمام علم ادب میں جو اس وقت موجود ہے سب سے پہلی بحث
ہے۔ وہ یہ مانتا ہے کہ آقا اور غلام کا تعلق قرین عقل ہے مگر صرف اس صورت
میں کہ وہ فطرت کے کسی ہمہ گیر اصول کے موافق ہو، یہ اصول وہ ہے جس کا
اقتضا یہ ہے کہ کسی انسانی غرض کے حصول کے لیے امر و اطاعت کو متحد
کیا جائے۔ ان دونوں فرائض کی قابلیت کے متعلق انسانوں میں ایک
دوسرے سے فرق ہوتا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جن کا کمال تعقل امر و ہدایت

---

[1] مقالہ اول جزو ۳ صفحہ ۴۔

باب ۱۳ کے لیے موزوں بنا رہتا ہے۔ اور ایسے لوگ بھی ہیں جن کا نقص کمال انھیں صرف اطاعت اور بجا آوری احکام کے لایق رکھتا ہے۔ اول الذکر فطرت کی رو سے آقا ہیں اور ثانی الذکر فطرت کی رو سے غلام ہیں، اول الذکر کی خاص خصوصیت ذہنی قوت ہے، اور ثانی الذکر کی خصوصیت جسمانی قوت ہے۔

خاندان جن اغراض کے لیے ہوتا ہے ان کے پورا کرنے کے لیے ان دونوں قوتوں کا اتحاد شرط لازمی ہے۔ لہذا فطرت کے مطابق ہے۔ ارسطو اس سے پوری طرح آگاہ تھا کہ واقعی ادارۂ غلامی اس عقلی بنیاد سے موافقت نہیں رکھتا۔ وہ اسے تسلیم کرتا ہے کہ بہت سے غلام ذہانت میں اپنے آقاؤں سے بالاتر ہوتے ہیں، لیکن اس سے استدلال پر اثر نہیں پڑتا، یہ کم و بیش اتفاقی ۵۹
امر ہے اور ارسطو کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی صاف و صریح بیرونی علامت ایسی نہیں ہے جس سے فطری غلام کو فطری آقا سے ممیز کیا جا سکے۔ ارسطو یہ ظاہر کرتا ہے کہ جنگ میں قیدیوں کے غلام بنانے کا عام رواج اسی حد تک حق بجانب ہو سکتا ہے جس حد تک کہ جنگ کی کامیابی کو فاتحین کی اعلیٰ آئینی قابلیت کی شہادت قرار دیا جائے مگر اس بحث پر رائے قائم کرنے کے لیے بہت سی شرطیں لگی ہوئی ہیں۔ آخر میں جس اصول کو وہ بیان کرتا ہے وہ یونانی کے اس کثیر الشیوع احساس کی منطقی بنیاد ہے کہ یونانیوں کو صرف غیر اقوام لوگوں کو غلامی میں رکھنا چاہیے کیونکہ یونانی مسلمات میں، ایک اولین و ہمہ گیر مسلمہ یہ بھی تھا کہ یونانی اپنی قابلیت کے اعتبار سے اجانب پر فطرۃً فوقیت رکھتے ہیں[1]۔

پس اپنے جاندار اجزا (عناصر) کے اعتبار سے خاندان کی تنظیم عقلی قابلیت کے مدارج کے اعتبار سے ہوتی ہے، یہ قابلیت مرد کی بہ نسبت عورت میں کم درجے پر ہوتی ہے اور بچے میں نسبتہً کم ترقی یافتہ ہوتی ہے۔

---

[1] مقابلہ کیجیے افلاطون جمہوریہ جلد ۵ پنجم صفحہ ۴۶۹ ارسطو سیاسیات مقالہ اول جزو ششم صفحہ ۶ مقالہ ہفتم جزو ہفتم صفحہ ۲

غلام میں اس کا وجود مطلق نہیں ہوتا۔ اس طرح پدری تحکم کے تین انواع پیدا باب ۳
ہوتے ہیں، اور تمام انواع کل خاندان کی اعلیٰ سے اعلیٰ بہبود کے حصول کے لیے کام کرتے ہیں۔ خاندان کے غیر جائداد و مقبوضات کے لیے باپ کے تحکم مطلق کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ ارسطو نے شخصی ملک کے جواز کے اصول کو بلا امتحان
۶۰ قبول کرلیا ہے البتہ ان کے حصول کے طریقوں کے متعلق اسے بہت کچھ سوچنے کی گنجائش مل جاتی ہے، اور اسی بحث میں اس نے علم الاقتصاد کے بہت سے مانوس عام مسائل کو ترقی دی ہے۔ اس کے نزدیک دولت کا پیدا کرنا کوئی اعلیٰ فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتا۔ وہ اسے کم وبیش ایک ناگوار ضرورت سمجھتا ہے جو بقائے حیات کے لیے عائد ہو جاتی ہے، اور اس لیے یہ بھی خاندان کے فرائض میں داخل ہے مگر اس کے تمام فرائض میں پست ترین فرض ہے[1]۔ اس نقطۂ نظر سے وہ حصول دولت کے فطری و غیر فطری نقطۂ نظر میں امتیاز قائم کرتا ہے۔ فطری طریق وہ ہیں جن کے وسیلے سے محض مایحتاج مہیا کیا جائے، اور صرف یہی طریق صحیح علم الاقتصاد کی حد میں آتا ہے۔ ان طریقوں میں مویشیوں کی نسل افزائی، زراعت و صید افگنی داخل ہیں مگر صید افگنی ادنیٰ درجے میں شامل ہے، ان کے علاوہ، ماہی گیری، بری جانوروں کا شکار، اور سب سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ رہزنی بھی اس میں شامل ہے[2]۔ حصول دولت کے طبعی طریقے وہ ہیں جن کا مقصود محض زندگی کا قائم رکھنا نہیں بلکہ بے اندازہ دولت جمع کرنا ہوتا ہے۔ یہ طریقے ایک جداگانہ علم کے تحت میں آتے ہیں جس کا نام "زرکشی" رکھا گیا ہے۔ ان طریقوں میں سے تجارت خواہ تبادلے کی قسم سے ہو یا فروخت نقدی کی قسم سے ہو، جب محض ضروریات زندگی کے

---

[1] خاندان کے انتظام کا مقصد ارکان خاندان کو دولت مند بنانے سے زیادہ یہ ہے کہ وہ نیکوکار بنیں۔ مقالۂ اول جزو ۱۳ صفحہ ۱۔

[2] مقالۂ اول جزو ۷ (۷، ۸) مزید براں اس فلسفی نے یہ بھی اشارہ کیا ہے، کہ جنگ بھی شکار کی قسم سے ہے، اور اسی حد تک علم الاقتصاد سے وابستہ ہے کہ جس حد تک اس کا مقصد یہ ہو کہ جو لوگ فطرۃً غلام ہوں اور مطیع ہونے پر رضامند نہ ہوں، ان کو غلام بنایا جائے۔ مقالۂ اول جزو ہشتم صـ ۱۲۔

باب ۲
مہیا کرنے کی غرض سے کی جائے نہ کہ خود تجارت کی غرض سے، تو وہ فطری طریق میں داخل ہے، لیکن تبادلے کی سہولت کی وجہ سے روپے کے استعمال
۶۱ کے باعث، لوگ خود روپے کو تجارت کا مقصد سمجھنے لگے ہیں، اور اس سے دوسری خرابیوں کے ساتھ سود پر روپے کے قرض دینے کی خرابی بھی پیدا ہو گئی ہے۔ اس طریق میں روپے سے ضروریات زندگی کے مہیا کرنے کے بجائے اس سے یہ کام لیا جاتا ہے کہ وہ خود روپیہ پیدا کرے۔ پس حصول دولت کا یہ طریق کسی قسم کا منطقی جواز نہیں رکھتا اور اس لیے ارسطو اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ وہ بالکل غیر فطری ہے۔

اقتصادیات کی یہ بحث جس طرح اپنی قوی خصوصیتوں کی وجہ سے نمایاں ہے اسی طرح اپنے کمزور پہلوؤں کی وجہ سے بھی انگشت نما ہے۔ وہ دقیقہ رس تجزیاتی ملکہ جو ارسطو کی خصوصیت خاص ہے، اس سے حل طلب سوالات کے قائم کرنے میں نہایت اعلیٰ نتائج مرتب ہوتے ہیں، پیداوار اور تبادلے کے ابتدائی خیالات کو بہت اچھی طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ قدر مستعملہ اور قدر مبادلہ کے فرق کو ارسطو نے صاف طور پر واضح کیا ہے، اور روپے کے اولین مصرف کو جس وضوح سے ارسطو نے بیان کیا ہے کسی دوسرے نے بیان نہیں کیا ہے مگر سرمایے کا خیال قایم کرنے میں وہ بالکل ناکام رہا ہے اور اس لیے سود کے نہایت ہی قدیم و محال تصور سے زیادہ آگے نہیں بڑھ سکا۔ اس موقع پر اس کی نمایاں کمزوری، اور رہزنی کو حصول دولت کے معمولی طریقوں میں شامل کرنے کا اور بھی زیادہ اچو بہ نقطۂ نظر ان دونوں کا آخری پتا اسی ابہام میں چلتا ہے جو ارسطو کو فطرت کے تصور کی نسبت تھا۔ سیاسی نظریے کی تمام تاریخ میں یہ اصطلاح (فطرت) فلسفیوں کے لیے سنگ راہ ثابت ہوتی رہی ہے۔ لیکن ارسطو نے "سیاسیات"[۱] کے شروع میں اس لفظ کے

---

[۱] ۔ مقالۂ اول جزو دوم صفحہ ۸ ۔

باب ۳ ایک صاف اور غیر متعلق معنے قرار دیے ہیں۔ یعنے یہ تمام صلاحیتوں کی کامل
۶۲ ترقی کی حالت ہے۔ لیکن یہاں مقالۂ اول کے آخر میں اس نے اسے
(فطرت کو) یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ ایک ابتدائی اور غیر ترقی یافتہ حالت
ہے۔ ایک جگہ انسان فطرۃً سیاسی ہے کیونکہ سلطنت پوری ترقی یافتہ
انسانیت کی خصوصیت ہے دوسری جگہ رہزنی حصول دولت کا فطری
ذریعہ ہے کیونکہ یہ غیر ترقی یافتہ انسان کا طریق عمل ہے اور سود کا لینا
اس وجہ سے فطرت کے مطابق نہیں ہے کہ بظاہر یہ غیر ترقی یافتہ انسان
میں نہیں پایا جاتا ہے۔

۴۔ مملکت کی تنظیم دستور اساسی شہریت حکومت

ارسطو نے پہلے دستور اساسی پر علم سیاسیات کے صحیح اصول کے مطابق تنقید کی ہے۔ عام اس سے کہ یہ دستور نظری حیثیت رکھتے ہیں یا فی الواقع موجود ہیں۔ وہ صرف اس امر کا لحاظ کرتا ہے کہ آیا ان دستوروں کو اپنی کسی خوبی کے باعث شہرت حاصل ہے یا نہیں؟ "سیاسیات" کے دوسرے مقالے میں اسپارٹا، کریٹ اور قرطجہ کے دساتیر سلطنت اور ہپوڈیمس فیلیس اور سولن وغیرہ کے ایسے ممتاز ارباب نظر کے واقعی یا مجوزہ قوانین کا بیان دیا گیا ہے اور ان کے نہایت ہی نمایاں خصوصیات پر رائے ظاہر کی گئی ہے مگر اس مقالے کا پہلا حصہ، افلاطون کے ان خیالات کی تنقید اور بسا اوقات صریح ناواجب تنقید کے لیے وقف ہے جو "مملکت" اور "قوانین" میں موجود ہیں۔ ارسطو کے نقطۂ نظر اور اس کے اختیار کردہ طریقے کے بموجب یہ کچھ ایسا دشوار کام نہیں ہے کہ افلاطون کے نظریات میں متعدد کمزوریاں ظاہر ہو جائیں مگر غالباً اس ناقد کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت اس کا وہ حملہ ہے جو اس نے اشتمالیت

کی فلسفیانہ تائیدوں پر کیا ہے۔ ارسطو یہ مانتا ہے کہ مملکت کا کوئی تصور ہو اس صـ۱۴، باب ۳
میں اتحاد اساسی اہمیت رکھتا ہے مگر افلاطون نے ان کے حصول کے لیے
جن ذرائع کی وکالت کی ہے ان کی نسبت ارسطو کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ
حصول مقصد کے لیے مہلک ہیں مثلاً یہ کہ افلاطون کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص
خود اپنے بچوں کو نہ جانتا ہوگا تو وہ مملکت کے تمام بچوں سے یکساں طور پر بہت
محبت رکھے گا۔ ارسطو اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ محبت کی بیشتر بنیاد ہی شخصی
ملک ہے، اگر افلاطون کے اصول پر عمل کیا جائے گا تو اس کا نتیجہ یہ نہیں ہوگا کہ
سب کے بچوں سے لوگ محبت کرنے لگیں بلکہ یہ کہ کسی بچے سے محبت نہیں
رہے گی۔ نیز، ملک کی شمولیت سے جس درجہ ہمنوائی کی توقع ہو سکتی ہے
وہ اس سے کم ہوگی جو شخصی ملک کے تحت ہوگی۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتا
ہے کہ جو لوگ مشترک اغراض رکھتے ہیں ان میں جس قدر تنازعات برپا
ہوتے ہیں ان کی کثرت و پریشانی مشہور ہے، اور ذاتی ملک کے بغیر ان
قابل قدر معاشری روابط کے قائم کرنے کا کوئی موقع ہی باقی نہ رہے گا
جو اظہار فراخدلی کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور جس کی نسبت عام مقولہ یہ ہے کہ
دوستوں کے درمیان تمام چیزیں مشترک ہیں[1]۔ حقیقت یہ ہے کہ افلاطون
کی دلیل اس اتحاد کے غلط تصور سے باطل ہو گئی ہے جو مملکت کے لیے
لازمی ہے۔ یہ ایسا اتحاد نہیں ہے جو افراد کے اختلافات (تنوعات) کے
محو کر دینے پر مشتمل ہو۔ اس قسم کا تصور مملکت کے تخیل کے لیے مہلک ہے
جس طرح کہ موسیقی کے سروں میں کامل یکساں ہم آہنگی کے تصور کے لیے
مہلک ہے۔ سلطنت کا اتحاد وہ ہے جو ان افراد کے تعلقات کی مناسب
تنظیم سے پیدا ہوتا ہے جو حاکم و محکوم کے دو علیحدہ طبقوں پر مشتمل ہے۔
اس نقطۂ نظر سے آگے بڑھ کر ارسطو دستوری تعلقات کے ایجابی

[1] افلاطون اور ارسطو دونوں نے معاشری نکوکاری کی حیثیت سے دوستی کی اہمیت
پر بہت زور دیا ہے۔ مقابلہ کیجیے حسب بالا صفحہ ۴۰۔

بیان کی طرف متوجہ ہوا ہے[1]۔ مملکت پر جب معروضی حیثیت سے غور کیا جائے تو وہ شہریوں کا ایک مجموعہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شہری کسے کہتے ہیں؟ اس سوال کا جواب ابتداءً تاریخی واقعات اور خالص یونانی مثالوں کی بنیاد پر دیا گیا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ شہری وہ ہے جو جوری (Juror) یا واضع قوانین کے فرائض میں شرکت کرتا ہو خواہ ایک کے فرض میں یا دونوں کے فرض میں۔ بالفاظ دیگر یہ کہ شہریت کا اظہار صرف سیاسی حقوق کے انتفاع سے ہوتا ہے اور مملکت ان اشخاص کا ایک مجموعہ ہے جو ان حقوق کو عمل میں لاتے ہوں۔ قوم و ملت کا جو حصہ اس قسم کے حقوق نہ رکھتا ہو وہ صحیح سیاسیات کے ذیل میں نہیں آتا، مگر ارسطو نے اس کے بعد مزید سوال یہ اٹھایا ہے کہ شہری کیسے ہونا چاہئے، خاص کر یہ کہ اہل حرفہ اور مزدور اہل طبقے بیں شامل ہونے کے لیے موزوں ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ شہریت کا پہلا وصف یہ ہے کہ اس میں حکومت اور محکومیت دونوں کی قابلیت ہو۔ اور اس دو گونہ قابلیت کا حاصل کرنا لابدی ہے مگر جن لوگوں کو بسر اوقات کے لیے مزدوری کرنا پڑے وہ دوسروں کے احکام کے اس درجہ تابع ہیں کہ وہ کارفرمائی کی قابلیت خود اپنے میں نہیں پیدا کر سکتے[2]۔ سیاسی فرائض کی حسب خواہ بجا آوری کے لیے ضروریات زندگی کے تعلق سے آزادی لابدی ہے[3]۔ درحقیقت مملکت کے وجود کے لیے کام کرنے والے طبقات لازمی ہیں مگر اس سے وہ شہری نہیں بن جاتے۔ عملاً یہ لوگ متعدد مملکتوں میں شہریت کے اندر داخل کر لیے گئے ہیں، مگر بخیال ارسطو یہ حق بہ جانب صرف اس وجہ سے ہے کہ موزوں لوگوں کی قابل افسوس کمی ہے۔
پس، جس مملکت پر فلسفی کو غور کرنا ہے وہ مصرحۂ بالا شہریوں کی سعی

---

[1] در مقالۂ سوم۔
[2] مقالۂ سوم جز ۴ و ۵۔
[3] مقالۂ دوم جز و (۲)۔

باب ۳

خود کفیل جماعت پر مشتمل ہے۔ اقتدار کا ہر عام نظم جس کے توسط سے مملکت کے فرائض انجام پاتے ہیں، وہی دستور اساسی ہے۔ دستور کے اندر حکومت کے مختلف اعضا کی تعداد، ان کے تعلقات باہمی، ان کے وسائل انتظام کے طریقے، اور خاص کر اعلیٰ یا ذی اقتدار قوت کے محل و مقام کا تعین کیا جاتا ہے[۱]۔ اسی آخری لفظ پر دساتیر کے اختلاف مبنی ہیں کیونکہ حکمراں جماعت ہی صاحب اقتدار اعلیٰ ہے اور دستور مملکت جیسا کچھ بھی ہو اسے وہی بناتی ہے۔ لہذا، جہاں قوم، حکمراں جماعت ہوتی ہے وہاں دستور مملکت عمومی ہوتا ہے اور جہاں چند اشخاص حکومت کرتے ہیں، وہاں دستور مملکت عدیدی ہوتا ہے[۲]۔

جب مملکت کا تعین ذاتی بدلتا ہے تو اس کے معین کرنے میں ارسطو دستور اساسی کے اسی تصور کو کام میں لاتا ہے۔ یونانی حکومتوں نے قرضوں کو اس بنا پر منسوخ کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ قرضے مملکت کی طرف سے نہیں لیے گئے تھے بلکہ جماعت عدیدی یا مطلق العنان حکمراں نے لیے تھے، یہ منطق ازمنۂ قدیمہ یا ممالک یورپ ہی تک نہیں رہی ہے۔ یہ فلسفی یہ سوال کرتا ہے کہ مملکت کا جوہر اصلیہ کیا ہے۔ اور کب یہ فی نفسہ بدل جاتا اور شے دیگر ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ مملکت کا جوہر اصلیہ دستور سلطنت ہے اور مملکت کا تعین ذاتی اس وقت مبدل ہوتا ہے جب مملکت بدل جاتی ہے مثلاً جب وہ عمومیت سے بدل کر عدیدیت یا جباریت ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کے بعد ہی جلدی سے وہ یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ ایک دوسرا سوال ہے کہ مملکت جب اپنا دستور مملکت بدل دے تو وہ اقرارناموں کو پورا کرے یا نہ کرے"۔ یہ بغایت کمزور نتیجہ

۱۔ مقالۂ چہارم جز ۱ (۱۰)۔

۲۔ ارسطو کہتا ہے "اعلیٰ قوت" مگر بظاہر اس کا یہ منشا نہیں معلوم ہوتا جو آجکل کے لوگوں کے دلوں میں اس کے لفظی ترجمے سے پیدا ہوگا کہ "ہر کہیں حکومت کو اقتدار اعلیٰ حاصل ہے"۔

باب ۳
حیران کن ہے خاص کر اس وجہ سے کہ "سیاسیات" میں اس معاملے پر مزید بحث نہیں کی گئی ہے۔ ارسطو نے مملکت اور دستور اساسی کو جس طرح ایک قرار دیدیا ہے اس کا بدیہی ماحصل یہی ہوگا کہ (مثلاً) عمومیت ان اقرارناموں کی ذمہ دار نہیں ہے جو اس مطلق العنان حکمراں نے کئے ہوں جسے اس عمومیت نے خارج کردیا ہو یا تو اس موقع پر دستور اساسی سے ارسطو کا منشا اس سے کچھ زیادہ ہے جو اس نے اس اصطلاح کی تعریف میں بیان کیا ہے یا یہ کہ معاہدات کی منسوخی کی پسندیدگی اپنے سر نہ لینے کے خیال سے اس نے قصداً اس منطقی تضاد سے گریز کیا ہے۔[۱]

سلطنت اور مذکورۂ بالا دستور اساسی کی نوعیت سے یہ فلسفی حکومت کی معتدل یا طبعی تنظیم کا ایک نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ مملکت اگرچہ باہمی مدد کی بالارادہ تلاش کے بجائے زیادہ تر انسان کے اپنے بنی نوع سے متحد ہونے کی جبلی تحریک سے پیدا ہوتی ہے، تاہم سیاسی تنظیم سے جو قواعد بروئے کار آتے ہیں، وہ معاشری رابطے کے قائم رکھنے میں بہت بڑا اثر رکھتے ہیں۔ بس یہ قواعد تمام شہریوں کے لیے یکساں یا مشترک ہونا چاہییں۔ ہر ایک کی حکومت یا محکومیت کی قابلیت سے سب کو یکساں نفع پہنچنا چاہیئے۔ لہذا، دستور اساسی عہدے کی خدمت کے لیے ایسا انتظام کرے کہ ہر شہری کو باری باری سے موقع ملے۔ جہاں مملکت واقعی مساوات رکھنے والے کی ایک مجلس ہو وہاں تو کم از کم ایسا ہونا ضروری ہے۔ لیکن سلسلۂ بیان میں یہ فلسفی یہ ظاہر کرتا ہے کہ واقعی عمل اس سے بالکل مختلف ہے کیونکہ سرکاری خدمات کے معاوضوں کی خودغرضانہ طمع کی وجہ سے لوگ عہدوں کی ایسی فکر میں پڑ جاتے ہیں اور ان سے ایسا چمٹ جاتے ہیں، گویا ان کی زندگی کا انحصار انھیں عہدوں پر ہے۔[۲]

---

[۱] ۔ یہ ایک تیسری صورت، جو کتاب "سیاسیات" کے بارے میں ہمیشہ فرض کی جاتی ہے یہ ہے کہ اصل متن خراب یا ناقص ہوگیا ہے مگر اسی ٹکڑے میں اس کا کہیں اظہار نہیں ہوتا۔ مقالۂ سوم، باب سوم صفحہ ۹۔

[۲] ۔ مقالۂ سوم، جزو ۶ (۱۰)۔

باب ۳

۴۔ ذی اقتدار قوت

جب یہ خیال کیا جائے کہ مملکت کے جوہر اصلیہ کا اظہار دستور اساسی کی شکل میں ہوگا اور دستور کی اہم خصوصیت اعلیٰ یا ذی اقتدار قوت ہوگی تو یہ سوال فوراً ہی پیدا ہو جاتا ہے کہ اس اقتدار اعلیٰ کے محل و مقام کا تعین کس عقلی بنیاد پر کیا جائے؟ ارسطو یہ اشارہ کرتا ہے کہ جو لوگ محض تعداد کے اصول کے طرفدار ہیں، اور جو دولت و ذہانت کے طرفدار ہیں ان دونوں کے درمیان اختلاف خصوصیت کے ساتھ شدید ہے۔ اول الذکر عمومیت کی حمایت کرتے ہوئے یہ دعوے کرتے ہیں کہ وہ تمام اشخاص جو آزادی کے اعتبار سے مساوی ہیں انھیں سیاسی اختیار میں مساوی تسلیم کرنا چاہیئے۔ اور اس لیے اقتدار اعلیٰ شہریوں کی عام جماعت کے اندر مرکوز ہونا چاہیئے۔ ان کے برخلاف، جو لوگ عدیدیت کے حامی ہیں وہ یہ حجت لاتے ہیں کہ دولت، ذہانت یا نسب کی فوقیت کے ساتھ اقتدار کی نوعیت بھی لازم ہونا چاہیئے اور اس لیے اعلیٰ اقتدار چند افراد کے اندر مرکوز ہونا چاہیئے۔ ارسطو یہ کہتا ہے کہ یہ دونوں دلیلیں صحیح معیار سے ہٹی ہوئی ہیں، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم مملکت کی قوتیت و غایت کے صحیح تصور پر پہنچ جائیں۔ مملکت محض حصول دولت یا بقائے حیات، یا بین الاقوامی محالفے کی طرح معاہد فریقوں کے معینہ سیاسی و تجارتی مقاصد کے ترقی دینے کی انجمن نہیں ہے، مملکت کی غایت یہ نہیں ہے کہ چند اشخاص کی ایک مشترک جائے اقامت ہو اور وہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے باز رہیں، اور عادۃً ایک دوسرے سے خلا ملا رکھیں۔ مملکت اپنے اندر ان مقاصد اور دوسرے مقاصد کی انجمنوں کو لیے رہتی تھی مگر ان انجمنوں کی بنا دستی پر ہوتی ہے اور ان کی نظر صرف

باب ۳

اس بنا پر ہوتی ہے کہ باہم مل کر رہیں۔ اس کے برخلاف مملکت کا مقصد اچھی زندگی کے ساتھ رہنا یعنی خوشحالی و شرافت کے ساتھ زندگی بسر کرنا، ہے لیکن محض زندگی گزارنے کی انجمن نہیں ہے بلکہ شریفانہ کاموں کی انجمن ہے[۱]۔

اس نقطۂ نظر سے سیاسی اختیار میں زیادہ حصہ ان لوگوں کو ملنا چاہیئے جن سے کامل زندگی میں سب سے زیادہ مدد ملتی ہو۔ آزادی یا نسب یا دولت کے بجائے نکوکاری کو خاص کر اس کی اس نوع کو جسے انصاف کہتے ہیں معیار ہونا چاہیئے۔ پس اب سوال یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ عامۃ الناس کو سپرد ہونا چاہیئے یا کسی محدود طبقے کو یا کسی فرد واحد کو؟ ارسطو اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اولاً و اقدماً عامۃ الناس کو۔ کیونکہ تمام قوم کی مجموعی نکوکاری[۲] کسی خاص فرد کی نکوکاری سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے در حقیقت دولت کے اصول کے سختی کے ساتھ عائد کرنے سے بھی یہی جواب پیدا ہوگا کیونکہ کل قوم اپنے کسی جزو سے زیادہ دولتمند ہوگی مگر اس طرح عامۃ الناس کے اقتدار اعلیٰ کا جو تصور قائم کیا گیا ہے وہ ایک اہم قید کے تابع ہے۔

عدیدیت اور عمومیت کے متعلق یونانی سیاسیات کے اختلاف آراء کی تہ میں یہ خیال واقع تھا کہ کسی خاص جماعت میں "قوم" اور "معدودے چند" سے فی الواقع دو مختلف سلطنتیں بنتی تھیں، اور ان میں سے ایک یا دوسرے

---

[۱] ۔ مقالۂ سوم جزو ۹۔

[۲] ۔ "نکوکاری" کو ہمیشہ اس کے قدیم فلسفیانہ معنے میں سمجھنا چاہیئے۔ اس میں قطعی اخلاقی خوبی کے سوا اور بھی بہت کچھ شامل ہے۔ یونانی تصور کے اعتبار سے غالباً "قابلیت" زیادہ قریب المفہوم لفظ ہوگا، اگرچہ اس میں یہ نقص ہے کہ اس کے اندر کسی قسم کا اخلاقی وصف شامل نہیں ہے لیکن رواجاً اس لفظ کا ترجمہ نکوکاری ہوتا رہا ہے۔ میں ہر جگہ اس کتاب میں یہی ترجمہ کروں گا۔ احتیاطاً یہاں اس کا ذکر کر دیا گیا۔

باب ۳

فریق کے اقتدار حاصل کرنے سے ایک مملکت بنتی اور دوسری بگڑتی تھی
جس قسم کا تصادم برپا تھا' ان کے واقعات سے یہ خیال بہت ہی
بجا و درست معلوم ہوتا ہے۔ اکثر صورتوں میں عمومی فتحمندی کے معنے یہ
ہوتے تھے کہ عدیدی واقعاً قوم سے خارج کردیے جائیں۔ اور
علایدی فتحمندی کے معنے یہ ہوتے تھے کہ عامۂ قوم کو تمام سیاسی حقوق
(اور اس طرح ارسطو کے تعریف کردہ مفہوم میں مملکت) سے خارج
کردیا جائے[۱]۔ مملکت کے تعین ذاتی کے متعلق ارسطو کی بحث کی ناقابل
اطمینان نوعیت سے یہ واضح ہوتا ہے[۲] کہ وہ عام تصور کو قبول کرلینے کے
لیے کس قدر آمادہ تھا اور اقتدار اعلیٰ کو قوم کے غالب حصے میں مرکوز
سمجھتا تھا مگر زیادہ عام طور پر اس کا خیال یہ ہے کہ ذی اختیار قوت
انتظامی حکمراں جماعت کا بلند ترین اقتدار ہے یا یہ کہ وہ انتظامی تنظیم کا
وہ جزو ہے جو حکمت عملی کے سب سے زیادہ اہم مسائل پر بحث کرتا ہے۔
بالفاظ دیگر یہ کہ وہ صاحب اقتدار اعلیٰ کو مملکت کے تابع سمجھتا ہے اور
اس کے وجود کو اعلیٰ حکومتی اقتدار کے کسی خاص قابض سے ایک جداگانہ
شے قرار دیتا ہے۔

اقتدار اعلیٰ کا بعد کا تصور وہ ہے جسے یہ فلسفی اس فیصلے میں کام میں
لاتا ہے کہ عامۃ الناس کو صاحب اقتدار اعلیٰ ہونا چاہیے۔ اس سے
یہ لازم نہیں آتا کہ قوم من حیث المجموع یا اس کا ہر فرد مملکت کے تمام
عہدوں کے نظم و نسق کے لیے یکساں موزوں ہوتا ہے مگر سب سے بڑے
اور سب سے اہم مسائل کو آخری نوبت میں کل قوم کی منظوری حاصل
ہونا چاہیے۔ اس کی تشریح وہ یہ کرتا ہے کہ عملاً اس کے معنے یہ ہوں گے کہ
جماعت عامہ کا فرض خاص کر یہ ہونا چاہیے کہ وہ نظم و نسق کے عہدہ داروں

[۱] حسب بالا صفحہ ۶۴۔
[۲] حسب بالا صفحہ ۶۵۔

باب ۳

کا انتخاب کرے اور ان پر ملامت کا حق رکھے۔ اس قسم کے فرائض کے لیے قوم بہ حیثیت مجموعی نہایت ہی موزوں ہے۔ درحقیقت یہ حجت پیش کی جا سکتی ہے کہ اعلیٰ دانش و تجربے کے مدبرین عامۃ الناس سے بہتر رائے دے سکتے ہیں۔ یعنے اس مفہوم میں کثیر کے بجائے قلیل حقیقی صاحب اقتدار اعلیٰ ہیں، مگر ارسطو اس دلیل کو رد کر دیتا ہے۔ عام قوم کی رائے سیاسیات میں ویسی ہی جائز و درست ہے جیسے موسیقی کے مقابلوں اور دعوتوں میں ہے۔ فیصلے کے لیے مغنی یا طباخ بہترین شخص نہیں ہیں، بلکہ اس کے لیے بہترین اشخاص وہ ہیں جو گانا سنتے اور کھانا کھاتے ہیں۔

پس، کل قوم کا اقتدار اعلیٰ اس قید کے ساتھ کہ اس کا اظہار حکام کے انتخاب اور انصرام فرائض کے متعلق ان سے جواب طلب کرنے کی صورت میں ہو، یہی اس مسئلے کا اولین حل ہے کہ مملکت کے اندر آخری قوت کا محل و موقع کہاں ہو لیکن اس حل میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ شہری بہر نوع نکوکاری کی ایک ہی عام سطح پر کچھ زیادہ زیر و بالا نہیں ہوتے۔ فرض کیجیے کہ ان میں ایک مختصر تعداد یا ایک ہی فرد ایسا ہے جس کی نکوکاری باقی تمام لوگوں سے بے انتہا بڑھی ہوئی ہے، خواہ اس پر انفرادی طور پر نظر ڈالی جائے یا مجموعی طور پر۔ ارسطو کا دعویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ جو چند اشخاص یا جو شخص واحد نکوکاری کے ایسے بلند درجے پر پہنچا ہوا ہو، وہی حقیقۃً صاحب اقتدار اعلیٰ ہے۔ ارسطو اسے اس طرح واضح کرتا ہے کہ اسی امر کا وقوف و ادراک ہے جس کی وجہ سے عمومیتوں نے نفی البلد کا طریق نکالا ہے۔ کوئی واقعی صاحب اقتدار اعلیٰ اسے روا نہ رکھے گا کہ عام جماعت قوم میں کوئی فرد ایسا ہو جس میں کسی نہج سے کامل و اکمل صاحب اقتدار اعلیٰ بن جانے کا امکان موجود ہو۔

آخری امر یہ ہے کہ شخصی اقتدار اعلیٰ، خواہ ایک یا چند یا کل قوم کا ہو، اس کی ہر ایک صورت سے بالاتر (بقول ارسطو) قانون کا اقتدار اعلیٰ

باب ۳

ہونا چاہئے۔ انسان کا اقتدار قطعی و ناطق وہیں ہوگا جہاں قانون غیر متیقن یا نا مکمل ہو۔ جیسا کہ بعض اشخاص کا دعویٰ! اسے تسلیم کرکے کہ قانون کی سختی سے بسا اوقات نا انصافی ہو جاتی ہے پھر بھی رواجی قانون کے نفاذ سے اس سے کم نا انصافی وقوع پذیر ہوگی جتنی کسی شخص کی بے روک مرضی پر عمل کرنے سے ہوگی کیونکہ اس قسم کا قانون انسانی جذبات کے اثر سے آزاد ہوتا ہے۔ ارسطو نے بہت نفیس پیرایے میں یہ کہا ہے کہ قانون کی حکمرانی صرف خدا اور عقل کی حکمرانی ہے مگر انسان کی حکمرانی میں اس کے علاوہ حیوانیت کا کچھ جز و بھی شامل ہے[۱]

۵۔ دستور اساسی کے اشکال

ارسطو، ابتداً دستور اساسی کے اقسام کو محض ان لوگوں کی تعداد کے اعتبار سے قرار دیتا ہے جنھیں اقتدار اعلیٰ تفویض ہوتا ہے اور پھر اس غایت کے اعتبار سے قرار دیتا ہے جو حکومت کے کاموں کا مقصد ہوتا ہے۔ آخر الذکر اصول صحیح شکلوں کو فاسد شکلوں سے ممیز کر دیتا ہے کیونکہ مملکت کی صحیح غایت اس کے تمام ارکان کی تکمیل ہے۔ جب حکومت کا انتظام اس غایت کو مد نظر رکھ کر ہوتا ہے تو مملکت صحیح (خالص) ہوتی ہے۔ جب نظم و نسق کا مقصود تمام شہریوں کی بہبود نہیں بلکہ تنہا حکمران جماعت کی بہبود ہوتا ہے تو وہ مملکت فاسد ہوتی ہے۔ پس مملکت کی یہ تقسیم و ترتیب ذیل کی شکل اختیار کرتی ہے[۲]

---

[۱] مقالۂ سوم جزو ۱۶ (۵)۔

[۲] مقالۂ سوم جزو ۷، مقابلہ کیجئے اخلاقیات نقوماجس" (Nich Eth) مقالۂ پنجم (۱۰)" جہاں دوسری ہی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔

باب

تعداد ارباب اقتدار	صحیح شکل	فاسد شکل
ایک	شاہی	جباریت
چند	اعیانیت	علیدیت
کل قوم	عمومیت	عوامیت

اس ترتیب کے اعتبار سے یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ صحیح شکلوں کی بنیاد ایک ایسے منتہائے خیال پر رکھی گئی ہے جس کا تعلق علم السیاسیات سے اس کے وسیع ترین اور نہایت ہی تجریدی مفہوم میں ہے۔

اس کے برخلاف جنھیں اس وجہ سے فواسد کہا گیا ہے کہ وہ اس منتہائے خیال سے ہٹے ہوئے ہیں، وہی وہ اشکال ہیں جو قطعی طور پر سیاسیات کے عملی اور آزادانہ نوعیت کے حدود میں داخل ہیں۔ شاہی اور اعیانیت کے متعلق ارسطو کے تصورات افلاطون کے تصورات سے کچھ کم منطقی اور خیالی نہیں ہیں۔ شاہی فی الاصل ایک شخص کامل کی حکمرانی ہے، اور اعیانیت چند ایسے کامل اشخاص کی حکمرانی ہے، جنھیں باعتبار اوصاف افلاطون کے "محافظین" سے بآسانی ممیز نہیں کر سکتے۔ اگر ارسطو ان مختلف دستوروں کی بحث میں تجریدی و خیالی حد تک محدود رہتا تو اس کی تصنیف میں افلاطون کی تصنیف سے بہت کم فرق نظر آتا مگر کتاب سیاسیات جس طرح ہمارے سامنے ہے[1] اس میں یہ بحث بغایت عملی صورت میں ہے اور منطقی دساتیر اگرچہ گاہ بہ گاہ سر اٹھاتے رہتے ہیں مگر تجاریب کی جس قدر تاریخی و تنقیدی تشریح و تفسیر ہوئی ہے، اس میں وہ بالکل ہی دب جاتے ہیں، اور عملاً یہی

---

[1] مقالات پنجم، ششم، ہفتم، ہشتم جو اسی موضوع پر حاوی ہیں، ان کا متن ایسی ابتر حالت میں ہے کہ ارسطو جس قطعی ترتیب خیال کے ساتھ چلنا چاہتا تھا وہ مایوس کن حد تک غیر یقینی ہو گیا ہے۔ مقالات کی ترتیب کو بدل دینے اور قطعات میں بے باکانہ طور پر ردوبدل کر دینے سے مختلف خوش گوار تجویزیں پیدا کی گئی ہیں جن میں ارتقائے خیال کا ربط قائم رکھا گیا ہے لیکن ان میں سے آیا کوئی تجویز تھی کہ ارسطو کی تجویز ہے، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا۔

باب۳ تخاریب انسانوں میں رائج ہیں۔ صرف عمومیت کی صورت میں کوئی فتہائے خیال ممکن دستور سلطنت سے قریبی تعلق تک پہنچایا جاسکتا ہے۔ جس یونانی لفظ کا مفہوم عام دستور سلطنت ہے اسے ارسطو عوامی دستور سلطنت کی خاص شکل پر بھی عائد کرتا ہے اور اس تنگ مفہوم میں وہ بعض مقامات پر عمومیت کو خالص منتہائے خیال قرار دیتا ہے مگر دوسرے مقامات پر وہ اسے ایک ایسا نظم قرار دیتا ہے جو واقعی عوامیت کو مناسب طریق پر کام میں لانے سے بالکل قرین حصول ہو جاتا ہے۔

بادشاہی کے لیے اس فلسفی کو عقلی جواز صرف ایسے فرد واحد کی خالص مطمحی صورت میں نظر آتا ہے جو نکوکاری میں فائق ہو۔ ایسے انتہائی صاحب کمال کو بلا قید قانون حکمرانی کا حق دیا جاسکتا ہے۔[1] مگر واقعی سلطنتوں کے لیے بہترین ممکن شخص سے فائق ہونے کی بہتر وجہ موجود ہے، اور جو حکومت قانون کے تابع ہو، اس کے لیے کسی فرد واحد کی قابلیت ہرگز دیگر افراد کی مجموعی قابلیت کے مساوی نہیں ہو سکتی۔ متعدد اشخاص کو بگاڑنا اتنا آسان نہیں ہے جتنا ایک شخص کو بگاڑنا، اور اگر ایک شخص کو برائے نام فوقیت حاصل بھی ہو، تو بھی یکہ و تنہا نظم و نسق کے چلانے کے عدم امکان سے حکومت میں تکثیر کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے۔ اور یہ تکثیر نوعیت میں اس تکثیر سے مختلف نہیں ہے جو بلا واسطہ دستور سلطنت کے تحت میں ہو۔ درحقیقت ارسطو اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ شاہی نہ صرف خلاف قیاس ہے بلکہ عملاً نا ممکن ہے۔[2] وہ شاہی کی فاسد شکل جباریت کو خالصتہً جبر پر مبنی سمجھتا ہے اور اس لیے سیاسیات کے خالص عقلی نظم میں اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

غیر شاہی دساتیر کی تفصیلی جانچ میں ارسطو یہ ظاہر کرتا ہے کہ مختلف شکلوں کی بنا محض ذی اقتدار جماعت کی تعداد کی بہ نسبت زیادہ گہری

---

[1] ۔ مگر ارسطو یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں بھی موروثی جانشینی کا اصول تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

[2] ۔ وہ صرف یونانی مملکتوں پر بحث کرتا ہے۔ اجنبیوں (نیم وحشیوں) کی عظیم الشان بادشاہیاں اس کے دستور سلطنت کی صنف کے اندر نہیں آتیں۔

باب ۳ بنیاد پر قائم ہے۔ عدیدیت اور عوامیت سے علی الترتیب دولتمندوں اور غریبوں کے تسلط کا اظہار ہوتا ہے۔ اگرچہ عملاً یہ اصناف چند اور کثیر پر مشتمل ہوتے ہیں مگر زیادہ اہم حسابی تعداد نہیں بلکہ اقتصادی امر ہے لیکن ارسطو کی رائے کے بموجب ان دونوں شکلوں کے لیے مزید ذیلی تقسیم کی ضرورت ہے۔ عوامیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور یہی حال عدیدیتوں کا ہے۔ یہاں بھی ان مختلف صورتوں[1] کو جن میں سے ارسطو نے ہر ایک کے چار چار مختلف رنگ و انداز شمار کیے ہیں معاشری و اقتصادی حالات سے بہت قریبی تعلق ہے[2] دولت کی صورت، مقدار اور تقسیم کو سیاسی تنظیم کی مخصوص ترتیب میں خاص اثر حاصل ہے۔

اعیانیت اور عمومیت کی تفصیلی بحث میں ارسطو نے ان دونوں کی ابتدائی و اصلی نوعیت کو تقریباً بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ یہاں عدیدیت اور عوامیت سے ان کا تعلق وہ تعلق نہیں معلوم ہوتا جو صحیح کو فاسد سے ہو، اور جس کا انحصار اس غایت پر ہو جو حکومت کا مقصود ہے۔ اس کے بجائے امتیازات ان خصوصی اصولوں کی جانب پھر گئے ہیں جن سے سیاسی فرائض میں شرکت کا تعین ہوتا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ ہر ایک ملت (قوم) میں فوقیت کے لیے جن اصولوں میں تصادم برپا رہتا ہے وہ حریت، دولت، نکوکاری اور اعلیٰ نسبی ہیں۔ جہاں حکومت کے چلانے کی شرکت مبنی بر حریت (و مساوات) ہوتی ہے (جو حریت کا ایک عنصر اصلیہ ہے)، وہاں دستور سلطنت عوامی ہوتا ہے، جہاں اس کی بنیاد دولت پر ہوتی ہے، وہاں عدیدیت ہوتی ہے، جہاں اس کی بنیاد

[1] - ان اقسام کے درمیان فرق ایک گونہ اس پر مبنی ہے کہ حکومت کس حد تک قانون کے تابع ہے، افلاطون نے بھی اس معیار سے کام لیا ہے۔

[2] - مثلاً، عمومیت کی نیابت بھی معتدل حد سے نہایت ہی انتہائی حد تک عام طور پر عامۃ الناس میں زرعی، صنعی، تجارتی اور بحری مشاغل کی مصروفیت پر مبنی ہے۔

باب ۳ نکوکاری کے قطعاً انتہائی مفہوم پر ہوتی ہے وہاں اعیانیت ہوتی ہے۔[۱]

عموميت وہ دستور سلطنت ہے جو حریت و دولت کے دو اصولوں کا جامع ہوتا ہے۔ جب ان دونوں کے ساتھ نکوکاری کو بھی ملا دیا جاتا ہے تو اس کے نتیجے میں جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ اعیانیت کہے جانے کی مستحق ہے اور بالعموم وہ اسی نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مگر ارسطو اس مرکب اعیانیت کو بہت غور و فکر سے اس خالص مطلق اعیانیت سے ممیز کرتا ہے جس کا اصول صرف نکوکاری ہوتا ہے۔

پس ارسطو کے تجزیئے کے کامل اطلاق سے دستور سلطنت کی شکلوں کا ایک عجیب مجموعہ طیار ہو جاتا ہے اور یہ امر مشتبہ ہے کہ یہ فلسفی اپنے بہترین مجموعۂ حکومت میں ان میں سے کسی خاص صنف کو صریحاً و قطعاً کوئی واقعی حکومت تفویض کر سکتا تھا یا نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ''سیاسیات'' جس حالت میں ہمارے سامنے ہے وہ ان میں سے کسی ایک شکل کو باقی دوسری شکلوں سے ممیز کرنے سے بہت بعید ہے۔ عمومیت اور مرکب اعیانیت کو ایک دوسرے سے جدا کرنا خصوصیت کے ساتھ مشکل ہے[۲] اور عوامیت اور عدیدیت کی مختلف صورتیں پریشان کن طور پر ان دونوں کے قریب پہنچ جاتی ہیں مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اس فلسفی نے ان وسیع تاریخی، معاشرتی اور اقتصادی اثرات کا جو ان کی تہ میں واقع ہیں اور جن کے وسیلے سے سیاسی تنظیم کے کثیر اقسام کا تعین ہوتا ہے خوب ہی پتا لگایا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اثرات کے تنوعات اس کا باعث ہیں کہ وہ وقتاً فوقتاً اپنی ترتیب و تقسیم کی بنیاد کو کم و بیش غیر ارادی طور پر بدلتا رہتا ہے۔

۱۔ شرافت نسب پر ارسطو کچھ لحاظ نہیں کرتا کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ یہ محض دیرپا دولت و نکوکاری کا نتیجہ ہے۔ ''اعلیٰ نسب نکوئی و دولت پائدار ہے'' مقالۂ چہارم، جزو ۸، ۹۔

۲۔ مختلف مقامات پر ان میں سے ہر ایک شکل کی مثال اسپارٹا سے دی گئی ہے، مقابلہ کیجئے مقالۂ چہارم جزو ۸ (۴) و جزو نہم (۶۔ ۱۰)۔

باب ۳ اصول کی بنیاد پر دستوروں میں جو فرق ہے اس کی عملی اہمیت کا بہترین انکشاف ان تین عناصر کے پاکیزہ تجربے میں ہوا ہے جو ہر ایک حکومت کے جو اہر اصلیہ ہیں[۱]۔ یہ ضروری عناصر حسب ذیل ہیں:-

اول تمیز و فکر کرنے والا عنصر، دوم حکام کا ایک نظم، سوم، ایک عدالتی نظم۔ انھیں تین عناصر کی شکل و فرائض کے اختلافات پر مختلف دستوروں کی نوعیت کا انحصار ہے۔ چونکہ یہ اختلافات کثرت سے موجود ہوتے ہیں اس لیے ان دستوروں کی شکلوں میں بھی تھوڑے تھوڑے فرق سے مختلف نوعیتیں پیدا ہو جایا کرتی ہیں اور وہ غیر محسوس طور پر ان دستوری مثالوں کا رنگ اختیار کرتے ہیں جو نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ انتہائی اور لاتقیل و تعال و عمومیت میں غور و فکر کرنے والا عضو کل قوم کی جمعیت ہوگا اور جتنے مسائل اس عضو سے تعلق رکھتے ہیں ان کا تصفیہ وہ براہ راست کرے گا۔ حکام کے عہدوں پر قرعہ اندازی سے تقرر ہوگا اور تمام شہری تمام عہدوں کے اہل قرار پائیں گے، انصاف کا نفاذ ایک جیوری کی عدالت کے ہاتھوں میں ہوگا جس کا انتخاب قرعے کے ذریعے سے شہریوں کی عام جماعت سے ہوگا اور جس کے حدود اختیار میں تمام اقسام کے مقدمات داخل ہوں گے۔ انتہائی عدیدیت میں غور و فکر کرنے والا عضو بہت ہی دولت مند شہریوں کا ایک بند مجمعہ ہوگا جس کے اختیارات غیر محدود ہوں گے، حکام کے عہدوں کے لیے بہت بڑی ملکیت کی شرط ہوگی اور جیوری کی عدالت جیسے عام اختیارات حاصل ہوں گے ایک مختصر جماعت پر مشتمل ہوگی جس کا انتخاب بہت بڑی املاکی وصف کی بنا پر ہوگا۔ عمومیت میں حسب ذیل طریق کا کچھ امتزاج نظر آئے گا: غور و فکر کرنے والے عضو کے لیے شہریوں کی

[۱] - ارسطو ان کا شمار اس طرح کرتا ہے:- صلح جنگ اور محالفات، وضع قوانین ان مقدمات میں تعزیرات کا نفاذ جن کی سزا، موت، جلاوطنی اور ضبطی جائداد ہو، حکام کا انتخاب اور ان کی سرکاری روش پر تبصرہ۔

باب ۲ ایک جماعت ہوگی جن کے لیے املاکی شرط بہت ہی معتدل ہوگی اور اس جماعت کے اختیارات مسائل کے صرف ایک جزو پر ہوں گے جو اس عضو کے حسب حال ہوں گے[۵] حکام کے عہدوں پر انتخاب سے تقرر ہوگا خواہ تنہا انتخاب سے ہو یا اس کے ساتھ قرعہ بھی شامل کرلیا جائے مگر عہدوں کے لیے املاکی وصف کی شرط ہوگی۔ انصاف کا نفاذ متعدد عدالتوں اور حاکموں کے درمیان منقسم ہوگا اور اس کے ساتھ معقول املاکی شرط بھی لگی ہوگی۔ عملی حیثیت سے، مختلف اشکال کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیات کو حسب ذیل سمجھنا چاہیئے:۔ عوامیت میں اہم فرائض شہریوں کی عام جماعت کے ہاتھوں میں مجتمع ہوتے ہیں، کامل مساوات کی ذمہ داری کے طور پر عہدے قرعے کے ذریعے سے دیے جاتے ہیں اور سرکاری خدمات کے لیے معاوضہ دیا جاتا ہے۔ عدیدیت میں، فرائض کا اجتماع دولتمندوں کی ایک محدود جماعت کے اندر ہوتا ہے، عہدے املاکی، وصف کی بنا پر دیے جاتے ہیں، اور سرکاری خدمات کا معاوضہ نہیں ملتا۔ عمومیت میں، فرائض مختلف اعضا میں منقسم ہوتے ہیں، عہدے قسرعے اور انتخاب کے امتزاج سے دیے جاتے ہیں۔ عملی یا مرکب اعیانیت کا تعین اس شرط کے ساتھ عدیدی شکلوں کے کام میں لانے سے ہوتا ہے کہ حکمراں جماعت میں دولت کے بجائے موزونیت کا لحاظ مقدم رکھا جائے۔

۶۔ بہترین مملکت

اس سوال پر پہنچنے کے لیے کہ مملکت کی کونسی شکل سب سے بہتر ہے وہی تجزیاتی طریق استعمال کیا گیا ہے جس سے مختلف اقسام کو اس وقت

---

[۵] ۔ دوسرے مباحث مختلف حکام کے سپرد ہوں گے۔

باب ۳

نظر کے ساتھ ممیز کرنے میں کام لیا گیا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کوئی قطعی جواب نہیں ملا ہے۔ ارسطو یہ کہتا ہے کہ ہمیں صرف یہی نہیں خیال کرنا چاہئے کہ کونسی شکل مجرداً سب سے بہتر ہے بلکہ یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اوسط درجے میں واقعی انسانوں کے لیے بہترین قابل حصول شکل کونسی ہے اور خاص صورت حالات میں کونسی شکل سب سے بہتر ہے۔

تجریدی یا مطمحی سلطنت کے متعلق اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ تجریدی یا مطمحی نکوکاری یعنے موزونیت کے غلبے پر فیصلہ ہونا چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ بہترین اشخاص کو حکمران کرنا چاہئے۔ اگر ایک شخص خوبی اوصاف میں سب پر فائق ہے تو یہ شکل شاہی کی ہوگی، بصورت دیگر، خالص اعیانیت ہوگی۔ ان شکلوں کو برطرف کرکے اور واقعی انسانوں پر لحاظ کرتے ہوئے دساتیر میں ترجیح کا معیار وہی ہے جو انفرادی عادات و اطوار کے اعتبار سے ہے۔ یعنے "اوسط" کا اقتدار ہونا چاہئے۔ انسانی نظم معاشرت میں دولت اور افلاس کی انتہائی حالتیں برائیوں کا خاص سرچشمہ ہیں۔ ایک سے نخوت اور اطاعت کی عدم قابلیت پیدا ہوتی ہے، دوسرے سے غلامانہ طبیعت اور قیادت کی عدم قابلیت رونما ہوتی ہے کہ جہاں کی آبادی نہایت دولتمند اور نہایت مفلس دو طبقوں میں منقسم ہو وہاں حقیقی مملکت نہیں ہوسکتی[۱] اور ہر طرح کے اتحاد کا اعلیٰ اصول دوستی ہے۔ پس وہی مملکت سب سے بہتر ہوگی جس میں طبقۂ متوسط انتہا کے کسی ایک یا دونوں طبقوں سے زیادہ قوی ہوگا۔ ایسی مملکت میں وہ اثرات جو صلح نظم کے طالب ہوتے ہیں کامل طور پر رائج ہوں گے اور استقامت متیقن ہو جائے گی۔ جو دستور سلطنت ہر اعتبار سے اوسط کے اصول پر محتوی ہے وہ عمومیت ہے۔ پس بالا وسط یہی دستور مملکت سب سے بہتر ہوگا[۲]۔

---

[۱] ۔ ملت دوستی کا معاملہ ہے مقالۂ چہارم جزو ۶، ۷۔

[۲] ۔ ارسطو نے مرکب اعیانیت کو عمومیت سے اس قدر صاف طور پر ممیز نہیں کیا ہے جس سے ترجیحی حیثیت دی جاسکے۔ اصولی طور پر یہ شکل بظاہر دونوں میں اول درجے پر ہوگی۔

لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ شکل جو بالاوسط سب سے بہتر ہے وہ لازماً ہر قوم اور ہر صورت حال کے لیے بھی بہتر ہے۔ ارسطو اسی رائے پر قائم ہے کہ باعتبار ماحول ہر ایک شکل بہترین ہو سکتی ہے۔ یہاں عام اصول یہ ہے کہ جو عناصر موجود الوقت دستور کے قائم رکھنے کے خواہاں ہوں وہ ان عناصر سے قوی ہوں جو تغیر چاہتے ہوں۔ اس مفہوم میں، جہاں مفلسوں کی تعداد دولتمندوں سے بہت زیادہ بڑھی ہوئی ہو وہاں عوامیت کی سب سے بہتر شکل ہے۔ جہاں وسائل و قوت کے اعتبار سے دولتمندوں کی فوقیت اس سے زیادہ ہو جس سے ان کی قلت تعداد کا معاوضہ ہو سکے، وہاں عدیدیت سب سے بہتر ہے۔ جہاں طبقۂ متوسط صریحاً سب سے فائق ہو، وہاں عمومیت سب سے بہتر ہے۔

ارسطو نے حکومت کی مختلف شکلوں پر جن نوع بنوع نقطہائے خیال کے بموجب نظر کی ہے ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاں تک ممکن ہے خوبی کے اعتبار سے ترتیب حسب ذیل قرار پائے گی[1] ۱۔ نمونہ جی (درجۂ کمال کو پہنچی ہوئی) شاہی؛ ۲۔ خالص اعیانیت ۳۔ مرکب اعیانیت ۴۔ عمومیت ۵۔ نہایت ہی معتدل عوامیت ۶۔ نہایت ہی معتدل عدیدیت ۷۔ عوامیت اور عدیدیت کی دو درمیانی شکلیں جن میں اول الذکر کو ثانی الذکر کے متوازی مدارج پر ترجیح ہوگی۔ ۸۔ انتہائی عوامیت ۹۔ انتہائی عدیدیت ۱۰۔ جباریت۔

"سیاسیات" کے خاکے میں یہ سوچا گیا ہے (یہ مدنظر ہے) کہ بہترین دستور مملکت کے لیے جو شرائط جوہر اصلیہ کا حکم رکھتی ہیں ان کی پوری تشریح کی جائے۔ یہ صاف واضح نہیں ہوتا کہ اس تصنیف کی اس خصوصیت سے ارسطو کا مقصود یہ تھا کہ وہ اولاً و اقدماً مجرد ترین دستور سلطنت سے بحث کرے یا اس دستور سلطنت سے بحث کرے جو بالاوسط بہترین

---

[1] مقابلہ کیجئے سوسمیل حاشیہ ۱۳۰۵۔

ہے[1]۔ ارسطو نے اس مبحث پر جس طرح بحث کی ہے وہ بہت کچھ تجریدی و خیالی ہے، جس سے گمان ہوتا ہے کہ اس کے دل میں خالص احیا نیت کا خیال تھا۔ اس میں ارسطو کے خاص وصف عملیت کا بھی کچھ رنگ موجود ہے، جس سے عمومیت کا گمان ہوتا ہے مگر "سیاسیات" کا اصل متن جس طرح ہم تک پہنچا ہے، اس میں دستوری تنظیم کے جزئیات بالکل مفقود ہیں اور تمام تر توجہ مملکت کے لیے نہایت ہی موزوں بیرونی حالات کے تعین اور قوم کے تعمیر اخلاق کے نہایت ہی موثر طریقوں تک محدود ہے[2]۔ ایک ابتدائی بحث جو مملکت کی صحیح غایت کی قریب تر تعریف کے لیے وقف ہے، وہ اس نتیجے تک پہنچتی ہے کہ جس طرح افراد کے لیے اسی طرح مملکت کے لیے قوت و دولت کے حصول کے بجائے بہترین زندگی نکوکاری کی پیروی کرنے میں ہے جس طرح کسی فرد کا غلاموں پر نگرانی کرنا کوئی شریفانہ یا معزز فعل نہیں ہے۔ اسی طرح مملکت کا مطلق العنانہ تسلط بھی کوئی شریفانہ یا معزز فعل نہیں ہے[3]۔ پس، جارحانہ جنگ کی فتح کو وہ مقصد نہ قرار دینا چاہیے جسے کوئی فلسفی واضع قوانین اپنے پیش نظر رکھے[4] پر امن زندگی جو سیاسی و معاشرتی تنظیم کے تمام عناصر کی یکساں و غیر منقطع سرگرمی کے ذریعے سے تکمیل ذات کے لیے وقف ہو، وہی صحیح منتہائے خیال ہے اور اسی میں مملکت اور قوم دونوں کے لیے کامل خوش حالی و بہبودی مضمر ہے۔

اس منتہائے کمال کا حصول کچھ تو ان خارجی حالات پر منحصر ہے

---

[1]۔ مقالۂ سوم، اختتام، یہاں بحث عام الفاظ میں ہوئی ہے اس کا خاص مقصود مقالات کی ترتیب کی شارحین کے اختلاف کا بحث طلب مسئلہ ہے۔

[2]۔ بہترین مملکت مقالات ہفتم و ہشتم کا موضوع ہے، آخر الذکر مقالہ محض ایک ٹکڑا ہے۔

[3]۔ لیکن ارسطو غیر مطلق (العنان حکومت (تسلط) کے جواز کو تسلیم کرتا ہے، اس سے غرض وہ حکومت ہے جس کا منشا حاکم مملکت کے بجائے محکوم مملکت کی بہتری کے لیے ہو۔ مقالۂ ہفتم جزو ۱۴ (۲۱)۔

[4]۔ اپنے نظریۂ غلامی کے متعلق، ارسطو یہ ظاہر کرتا ہے کہ جارحانہ جنگ اس وقت بجا ہے جب وہ ان لوگوں کے خلاف ہو جو فطرۃً غلام ہیں۔

باب ۳ جن کا تعین کم و بیش اتفاقات سے ہوتا ہے، مگر بہت بڑی حد تک قوم کی اس خصلت و تربیت پر منحصر ہے جس کا تعین علمی وضع قوانین کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ ان دونوں شاخوں پر ارسطو نے جس طرح بحث کی ہے اس سے بہت پرزور طور پر اس بحث کا خیال ذہن میں آتا ہے جو افلاطون نے "قوانین" میں کی ہے۔ ارسطو کی سعی یہ ہے کہ ایک شہری مملکت کے حسب خواہ خصوصیات کو پیش کرے مگر ممکنات کے حدود سے تجاوز نہ کرے اور وہ برابر اوسط کے مسلمہ سے کام لیتا ہے۔ آبادی کی تعداد اور مملکت کی وسعت اتنی کافی ہونا چاہیے کہ وہ خود کافی بالذات بن جائے مگر لوگوں کی تعداد اتنی زیادہ نہ ہونا چاہیے جس پر اچھی طرح نگرانی نہ ہو سکے، جماعت شہر ہونا چاہیے "قوم" نہ ہونا چاہیے[1] شہر کو سمندر سے اتنا قریب واقع ہونا چاہیے کہ باہر سے جن چیزوں کے مہیا کرنے کی ضرورت ہو وہ مہیا ہو سکیں مگر سمندر سے اتنا قریب بھی نہ ہونا چاہیے جس سے تجارت اور بحری کاروبار کی تحریک ہو۔ فطری اوصاف میں آبادی کو یونانیوں سے مشابہ ہونا چاہیے جن میں شمالی اقوام کی امنگ اور ہمت اور ایشیائیوں کی ذہنی فطانت موجود ہے[2] مملکت کو کافی بالذات بنانے کے لیے جن عناصر کی ضرورت ہے وہ مزارعین، صناع، سپاہی، خوش حال اشخاص، پیشوایان مذہبی

[1] وہ یہ سوال کرتا ہے کہ کون سپہ سالار اتنی بڑی فوج کی قیادت کر سکتا ہے اور کون نقیب انہیں آواز دے سکتا ہے بجز اس کے آواز "استنتر" کی سی ہو، مطلب یہ ہے کہ شہریوں کی تعداد کے حصے کا امکان اس امر پر ہے کہ ایسا عام جلسہ منعقد ہو سکے جس میں تمام لوگ موجود ہوں، مقالہ ہفتم جزو ۴ (۱۱)۔

[2] وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ یونانی سیاسی زندگی کے لیے خصوصیت کے ساتھ موزوں ہیں اور اگر وہ ایک حکومت میں متحد ہو جائیں تو ساری دنیا پر حکمرانی کر سکتے ہیں [مقالہ ہفتم جز ۷ (۲، ۳) مقابلہ کیجیے افلاطون جمہور، مقالہ چہارم ۴۳۵] ارسطو کے بعد سے متعدد فلسفیوں نے اس کے اصول کو اختیار کیا ہے اور اس سے یہ ثابت کرنے کا کام لیا ہے کہ ان کی خاص قوم چونکہ بعض اقوام سے جنوب میں اور بعض دیگر اقوام سے شمال میں واقع ہے اس لیے وہ حصول تسلط کے لیے خاص طور پر موزوں ہیں۔

باب۱۲ اور ارباب نظم ونسق ہیں۔ ان میں دو اول الذکر ان اصولوں کی بنا پر جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اگرچہ مملکت کے اندر داخل ہیں مگر اس کا جزو نہیں ہیں۔ دو سرے طبقات شخصیت کے اعتبار سے ایک ہیں۔ اصلی شہری انھیں سے بنیں گے، وہ زمین کے مالک ہوں گے (جو مملکت کے جزو مملوکہ کے سوا انفراداً ان کے پاس ہو گی) اور زندگی کے مختلف مدارج میں سپاہی ارباب نظم ونسق اور پیشوایان مذہبی کی خدمت انجام دیں گے (ارباب نظم ونسق کی حیثیت سے وہ خالص سیاسی زندگی کی تمام صورتوں میں حصہ لیں گے) اس طرح یکے بعد دیگر شہریت کے مختلف فرائض انجام دینے کی وجہ سے یہ لوگ اس مساوات کو قائم رکھیں گے جو آزاد شہریوں کا امتیاز ہے اور تجربے سے ان میں حکومت اور محکومیت دونوں کی ملکی خصلت پیدا ہو جائے گی۔ اپنے ملک کی پیداوار پر زندگی بسر کرنے سے، انھیں وہ فرصت حاصل ہو گی جس کے بغیر اصلی نکوکاری ناممکن ہے۔

ان اہم مباحث کے علاوہ ارسطو شہر کے اندرونی نظم و ترتیب کے بہت سے جزوی خصوصیات پر بھی بحث کرتا ہے اور حملے کی مدافعت کے انتظامات پر خاص توجہ مبذول کرتا ہے۔ وہ اپنے مطمحی شہر کو غیر ملکی جنگ کے حوادث سے دور نہیں سمجھتا ہے۔ محل وقوع کا نقشہ، آبرسانی کا انتظام سڑکوں کی ترتیب ان سب میں ممکنہ محاصرے کو مد نظر رکھنا چاہیے۔ اور قلعہ بندیوں کو جن میں حصار و برج دونوں داخل ہیں وہ لابدی قرار دیتا ہے۔ اپنے اس اصول پر سختی کے ساتھ قائم رہ کر کہ جارحانہ جنگ مطمحی شہر کے مقاصد سے خارج ہے، وہ اس رائے پر قائم ہے کہ حملے کے خلاف قطعی طمانیت کے طور پر جنگی ساز و سامان کی تمام آخری ترقیاں، پوری طرح مہیا ہونا چاہئے۔

مملکت کے شہریوں میں خصائل کے بدرجۂ کمال ترقی کا ذریعہ افلاطون کی طرح، ارسطو کو بھی باقاعدہ تعلیم ہی میں نظر آتا ہے سلطنت کا آخری فرض علم التعلیم ہے کیونکہ جماعت یا ملت کی تکمیل اس کے

باب ۳ ترکیبی ارکان کی تکمیل پر منحصر ہے اور آخر الذکر کی تکمیل صرف اخلاقی و ذہنی خوبی کے حصول ہی سے میسر آسکتی ہے۔ لہذا، بہترین مملکت کی پہلی شرط ضروری، یکساں، لازمی اور عام تعلیم کا نظم ہے، اور اس نظم کا انتظام حکومت کا نہایت ہی اہم فرض ہے۔ تعلیمی وضع قوانین کے متعلق ارسطو کی تجویز اسی عام نوعیت کی ہے جیسی افلاطون کی ہے۔ عملی افادے سے زیادہ اس کا مطمح نظر ذہنی تربیت پر ہے، تربیت کے جسمانی حصے کی جانب وہ مناسب زور دیتا ہے[1] اور موسیقی کی جانب اخلاقی اہمیت اور خصلت سازی کا اثر منسوب کرتا ہے جن کا احاطہ کرنا زمانۂ جدید کے طبائع کے لیے دشوار ہے۔ ہر شہری کے معاملے میں اس نظم کا پورا اطلاق سات برس کی عمر سے شروع ہونا چاہیے، مگر دنیا میں قدم رکھتے ہی زندگی پر حکومت کی نگرانی جس قدر افلاطون کے نزدیک اہم ہے اس سے کم ارسطو کے نزدیک اہم نہیں ہے۔ ہم "سیاسیات" میں مناکحت، توالد و تناسل اور بچوں کی خبرگیری کے اوقات و حالات کے متعلق نہایت شدید ضوابط کا اہتمام دیکھتے ہیں[2] اس طرح آیندہ کی تربیت کے لیے تکمیلی بنیاد متیقن ہو جائے گی، جس کا مختتم نتیجہ جسمانی شان و حسن رکھنے والے جوان ہوں گے اور ان میں وہ اخلاقی و ذہنی قابلیت ہو گی جو ایک آزاد شخص کے بلند خیالات اور شریفانہ افعال کے لیے موزوں ہو گی۔

---

[1] اہل اسپارٹا نے محض فوجی مشقوں پر جو غیر واجبی توجہ مرکوز کر دی تھی، اس کے خلاف ارسطو نے اس سلسلے میں افلاطون سے بھی زیادہ شور مچایا ہے اور بالاعلان یہ کہتا ہے کہ اسپارٹا کے زوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظم ناکامیاب ہو گیا ہے۔

[2] آبادی کی سماجی یکسانی کو ناقص القویٰ بچوں کے ضائع کر دینے سے اور آبادی کی وسعت کی قانونی حد کو اسقاط حمل کے رواج سے قائم رکھنا چاہیے۔ مقالۂ ہفتم جز ۱۶ (۱۵)۔

باب ۲

۷۔ انقلابات

تخیلی حیثیت سے، مذکورۂ صدر نظم سے دستور مملکت کا استحکام تیقن ہو جائے گا۔ اس نقطۂ نظر سے ارسطو نے افلاطون سے زائد کوئی اہم ترقی نہیں دکھائی۔ عملی حیثیت سے عدم استقامت اور تقلب قدیم یونان کی دستوری زندگی کی سب سے زیادہ مختص ہئیت رہی ہے اور اس طرح ارسطو کے طریق کے اعلان کے لیے خاص طور پر موزوں میدان مہیا ہو گیا۔ افلاطون نے اس موزوں پر جو باقاعدہ بحث کی ہے وہ اس کی مطمحی شکل کے اعتبار سے موجود الوقت دساتیر کے ارتقا کے ایک خیالی خاکے تک محدود ہے۔[۱] ارسطو نے اس کے لیے "سیاسیات" کا ایک پورا مقالہ وقف کر دیا ہے۔ جس میں تاریخی واقعات کا ایک کثیر مجموعہ اور عملی تجربے کا ماہرانہ اظہار شامل ہے۔ ارتقا کی عام رفتار یعنے شاہی کے عدیدیت اور جباریت سے ہو کر عوامیت تک پہنچنے کی تشریح ارسطو نے قدیم یونان کی معاشری و سیاسی ترقی کی ہم قدمی کی حیثیت سے کی ہے۔[۲] لیکن نہ صرف تعقلی سیاسی تخمین کے نظم کو مکمل کرنے کے لیے بلکہ اس مزمن شورشی انقلابات[۳] کی تشریح کرنے کے لیے جس نے یونانی سیاسیات کی واقعیت کو فلسفیانہ تخیل کی پر سکون و منظم حالت سے اس درجہ متاثر بنا دیا تھا، شدید ضرورت تھی کہ

۱۔ حسب بالا صفحہ ۴۲ افلاطون کی تصنیف کے اس حصے پر ارسطو کی تنقید بیدردانہ اور ایک معقول حد تک نامناسب ہے۔ "سیاسیات" مقالۂ پنجم جزو ۱۲ (۷۔ ۱۲)۔

۲۔ مقابلہ کیجیے مقالۂ سوم جزو ۱۵ (۱۱۔ ۱۳) مقالۂ چہارم جزو ۱۳ (۹۔ ۱۲)۔

۳۔ اس نقطۂ نظر سے مقدونوی فتح سے قبل کی دو صدیوں کی سیاسی تاریخ یونان ۱۸۰۰ء کے بعد کی لاطینی امریکہ کی تاریخ سے غیر مشابہ نہیں ہے۔

باب ۳

دستوری تغیرات کے اسباب کا زیادہ قطعی تعین کیا جائے۔ تاکہ سیاسی تخمین کا ایک عقلی ضابطہ تیار ہو جائے نیز آئے دن کے انقلابات و تغیرات کی توجیہ کی جاسکے جس کی بدولت یونان سے امن و انتظام اٹھ گیا تھا اور اس کی مملکت عملی اعتبار سے فلسفیانہ مطمح نظر سے کوسوں دور ہو گئی تھی۔ غور و فکر کے خوگر دماغوں میں اس پر اشتداد اور زبون حالت کے خلاف جو ردعمل پیدا ہوا اس کا اثر ان کے مطمح نظر میں بھی پایا جاتا ہے۔

ارسطو کے نزدیک انقلابی تحریکات کا سب سے زیادہ عام سبب لوگوں کی شدید خواہش مساوات میں پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، مساوات میں دہری نوعیت ہے ایک تجریدی اور دوسری تناسبی۔ عامۃ الناس ہمیشہ تجریدی مساوات کے خواہاں رہتے ہیں یعنے یہ لوگ وہی امتیازات اور اختیار چاہتے جو معدودے چند کو حاصل ہوتے ہیں، اور معدودے چند کی کوشش تناسبی مساوات کے لیے ہوتی ہے یعنے وہ یہ چاہتے ہیں کہ دولت یا قابلیت یا نسب کے اعتبار سے انھیں جو فوقیت حاصل ہے اسی لحاظ سے انھیں اختیار و امتیاز میں بھی تفوق ہو لیے پس ایک وسیع اصول کے ذریعے سے شاہی اعیانیت، عدیدیت اور عوامیت کے قیام کے لیے تصادمات کے نوع بہ نوع واقعات عجیبہ کی تشریح ہو سکتی ہے۔ انقلابات میں جن خاص اسباب کا عمل ہوتا ہے ان میں سے اس فلسفی نے ایک بہت بڑی تعداد کا شمار کیا ہے اور ان کی صنف بندی اس اعتبار سے کی ہے کہ آیا وہ زیادہ تر انسانی جذبات (حسد، نخوت، خوف وغیرہ) کے اندر واقع ہیں، یا غیر شخصی واقعات میں پائے جاتے ہیں۔ آخر الذکر عنوان کے تحت میں اس نے اپنے جو خاص خیالات پیش کیے ہیں ان سے اس کی نظر غائر کا اظہار ہوتا

لہ ۔ اگر وہ دوبارہ اس کی تشریح کرتا ہے کہ شرافت نسب سے محض موروثی دولت و نکوکاری کا اظہار ہوتا ہے۔ مقابلہ کیجیے ماسبق صفحہ ۷۵، تعلیق۔

باب ۳ ہے کیونکہ اس نے سیاسی تقلب کا بہت ہی بعید الوقوع معاشری و اقتصادی اسباب تک پتا لگایا ہے[1] اس امر واقعہ پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے کہ انقلابات کے اسباب کو مواقع سے بالکل ممیز سمجھنا چاہئے۔ ہو سکتا ہے اور اکثر ہوتا ہے کہ آخر الذکر معمولی نوعیت کے حادثات ہوں۔ اول الذکر ہمیشہ اہم ہوتے ہیں۔ چنانچہ وقوعۂ ہارموڈیس اور ارسٹوگیٹن کا خانگی جھگڑا بلاشبہہ ایک موقع تھا مگر وہ کسی نہج سے ایتھنز میں جباریت کے زوال کا سبب نہیں تھا۔

انقلابات کے اسباب کی حیثیت سے ارسطو نے ان مسلمات کو دستور مملکت کی خاص شکلوں میں سے ہر ایک پر عائد کیا ہے، عوامیت عدیدیت، عمومیت، اور اعیانیت ہر ایک کو باری باری سے غائر نظر امتحان کے تحت لایا گیا ہے اور اسی امتحان کے ذریعے سے ان کے زوال کے طریقے کو کھول کر دکھایا گیا ہے[2] اسی تحقیقات میں کما ینبغی طور پر وہ اثرات بتائے گئے ہیں، جن سے شاہی سے عوامیت تک حکومت کی وسیع رفتار پیدا ہوئی لیکن اس کے ساتھ اس عام نظم کے کثیر انحرافات کی بھی تشریح کی گئی ہے۔ عوامیت ہمیشہ اس سلسلے کی آخری کڑی نہیں رہی ہے بلکہ اکثر عدیدیت اور جباریت سے ہو کر گزری ہے۔ ان دونوں تقلبات کے لیے زعما ذمہ دار ہیں۔ ازمنۂ قدیمہ میں جنگجو زعماء قوم کے دوست بن کر مطلق العنان حکمراں بن جاتے تھے، ازمنۂ مابعد میں باتیں بنانے والے زعما، دولت مندوں پر اعتراضات کر کر کے انھیں مجبور کر دیتے تھے کہ وہ

[1] ۔ مقالۂ پنجم جزو ۳۔ مثالاً وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ کیونکر ایک عدیدیت جس کی بنیاد املاکی وصف پر ہو، محض قیمتوں کے بڑھ جانے سے عمومیت میں بدل سکتی ہے۔ مقابلہ کیجئے مقالۂ پنجم جزو ۶ (۱۷)۔

[2] ۔ یہ تحقیقات علم السیاسیات میں تاریخی طریق کے استعمال کی تقریباً کامل مثال ہے۔ اپنی دلیل کی بنیاد کے لیے ارسطو نے جو واقعات اخذ کئے ہیں ان سے یونانی تاریخ کا ایک قابل قدر مجموعہ طیار ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی یونانی سیاسیات پر ان سے ـــــ روشنی پڑتی ہے۔

باب ۳ اپنی مدافعت میں عدیدی انقلابات برپا کردیں لیکن اس سے بھی زیادہ عام صورت یہ ہے کہ عوامیت کو معتدل قسم سے بدل کر نہایت انتہائی قسم پر پہنچا دیا جائے اور یہ اسی اعتماد و اعتقاد کی وجہ سے ہو جو زعما عامۃ الناس میں پیدا کردیں کہ قوم قانون سے بھی بالاتر ہے۔ ارسطو کا خیال یہ ہے کہ عدیدیت کا زوال زیادہ تر خود ذی امتیاز طبقات کے اندر مناقشوں اور ہوسوں کے پیدا ہو جانے سے ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں یہ (عدیدی) حکمران ہم آہنگ ہوتے ہیں وہاں عدیدیت آسانی سے نہیں الٹ سکتی مگر عوامیت کی طرح دستور مملکت کی اسی شکل کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ وہ بالکل ممیز شکل میں منقلب نہ ہو بلکہ خود اپنی ہی ایک دوسری نوع میں بدل جائے اور یہ اکثر واقع ہوتا رہتا ہے۔ دساتیر مملکت کے مرکب اقسام یعنے اعیانیت و عمومیت کے متعلق انقلابات کی آخری وجہ اکثر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان میں جو اصول جمع ہیں ان کا توازن صحیح نہیں رہتا۔ زیادہ دولتمند طبقات کی نامناسب مداخلت سے اعیانیت، عدیدیت کی طرف رجوع ہو جاتی ہے اور نسبتۃً مفلس طبقات کے نامناسب حوصلوں سے عمومیت، عوامیت ہو جاتی ہے۔ استحکام صرف اسی طرح قائم رہ سکتا ہے کہ متناسب مساوات ہو اور ہر شخص کو اس کا مناسب حصہ دیا جائے انھیں مرکب دساتیر میں خصوصیت کے ساتھ یہ ہوتا ہے کہ معاشری و اقتصادی حالات کی غیرمرئی ترمیم سے تقلبات وقوع میں آتے رہتے ہیں۔

انقلابات پیدا کرنے والے اسباب کا جیسا مفصل سلسلہ ارسطو نے قائم کیا ہے ویسا ہی موثر سلسلۂ انقلابات کے روکنے کے ذرائع کا بھی قائم کیا ہے[۱] خاص اسباب کی نوعیت سے فوراً ہی ان کے ویسے ہی تدارکات کی نوعیت کی جانب بھی ذہن منتقل ہو جاتا ہے، مرکب دساتیر میں ان نئے حالات کے دوران نظر آغاز کے معلوم کرنے کی خاص فکر کرنا چاہیے، جن سے

---

[۱] ۔ مقالۂ پنجم جزو ۸۔

سیاسی تغیرات وقوع میں آتے ہیں۔ اعیانیت اور عدیدیت میں پست درجہ طبقات کے ساتھ اچھا برتاؤ ہونا چاہیے، اور ذی امتیاز طبقات کے اندر عمومی مساوات کے اصول کو سختی سے عاید کرنا چاہیے[1]۔ شہریوں کی جس جماعت کو سیاسی استحکام سے دلچسپی ہو گی وہ آسانی کے ساتھ اس شور پر برانگیختہ ہو جائے گی کہ دستورِ مملکت خطرے میں ہے[2]۔ کسی ایک شخص کو یہ اجازت نہ ہونا چاہیے کہ وہ دفعتہً یا غیر متناسب حد تک اعتبار حاصل کرے۔ یہ فلسفی یہ خیال ظاہر کرتا ہے، "آدمی بہت آسانی سے خراب ہو جاتے ہیں، اور ہر شخص ثروت کا متحمل نہیں ہو سکتا۔" با اختیار مناصب تک رسائی بتدریج اور باآہستگی ہونا چاہیے اور اگر کسی فرد کی طرف سے ناواجبی اثر کا اظہار ہو تو بشرطِ ضرورت اسے خارج البلد کر دینا چاہیے۔ مزید براں، ہر مملکت میں انتہائی فکر یہ کرنا چاہیے کہ عہدہ داروں کو مالی نفع کے تمام مواقع سے خارج رکھا جائے۔ عدیدیت میں ایسا کرنا خصوصیت کے ساتھ اہم ہے کیونکہ عامۃ الناس اگرچہ سیاسی عہدوں کو دوسروں کے لیے چھوڑ کر خود روپیہ پیدا کرنے پر قانع ہوں مگر اسے وہ ہمیشہ ناپسند کریں گے کہ ایسے منصبوں سے وہ خارج رکھے جائیں، جن سے نہ صرف عزت حاصل ہو بلکہ نفع بھی ہو۔ ان طبقات اور عامۃ الناس دونوں کو مطمئن کرنے کا سب سے زیادہ یقینی طریقہ یہ ہے کہ عہدے سب کے لیے کھلے ہوئے ہوں مگر ان کی تنخواہیں نہ ہوں۔ عملاً اس سے یہ تیقن ہو جائے گا کہ عہدوں کا انتظام زیادہ تر خوش حال لوگوں کے ہاتھ میں رہے گا لیکن ہر طرح پر یہ فکر رکھنا چاہیے کہ مالیات کی حالت وانصرام کے عام بیانات کے ذریعے سے یہ اعتماد پیدا کر دیا جائے کہ عہدہ دار خزانے کو برباد نہیں کرتے۔ مزید براں، یہ بھی ہونا چاہیے کہ کوئی طبقہ عہدوں کا اجارہ نہ لے لے۔ باب ۳

[1] مثلاً عہدے مختصر میعاد کے لیے ہونا چاہیے تاکہ سب لوگ ان میں شرکت کر سکیں۔
[2] مقالۂ پنجم جزو ۸)۔

باب ۳ عدیدیت میں مفلسوں کو اور عوامیت میں دولتمندوں کو یہ ہمت دلانا چاہیے کہ جن انتظامی فرائض سے اقتدار اعلیٰ پر اثر نہ پڑتا ہو ان میں وہ شرکت کریں۔[لہ] یہ کارروائی عمدہ حکمت عملی کے وسیع منشا کے عین مناسب ہے کہ کسی خاص شکل حکومت کے اصول کو انتہا تک نہ پہنچانا چاہیے۔ انتہائی صورتوں سے مقاومت کو اشتعال ہوتا ہے، طریق اوسط کو مد نظر رکھنا چاہیے۔ کیونکہ کوئی سا عنصر بھی حکمرانی کرے، دوسرے تمام عناصر بھی مملکت کے لیے قابل قدر ہوتے ہیں۔ آخر میں یہ کہنا ہے کہ مملکت کو انقلاب سے محفوظ رکھنے کا سب سے زیادہ موثر ذریعہ وہ ہے جس پر عام طور پر سب سے کم لحاظ کیا جاتا ہے یعنے دستور مملکت کی روح رواں نظم تعلیم کو ہونا چاہیے اغلباً قوانین کا بتانا اس وقت تک بہت کم کارآمد ہو سکتا ہے جب تک شہر کے نوجوانوں کو ایسی تربیت نہ دی جائے کہ وہ یہ سمجھیں کہ ان کے خاص نظم کے برقرار رکھنے کے لیے کیا شئے صحیح طور پر ضروری ہے مگر اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ عدیدی تربیت میں صرف وہی شئے شامل ہونا چاہیے جو دولتمندوں کے حسب خواہ ہو اور عوامی تربیت میں وہ شئے جو عامۃ الناس کے حسب خواہ ہو، اس سے تو وہ برائیاں اور بڑھ جائیں گی جو پہلے ہی سے موجود ہوں گی۔ وجہ یہ ہے کہ عدیدیات میں اعیانی نوجوان اپنا وقت کاہلی اور فضول خرچی میں گزارتے ہیں اور عامۃ الناس محنت کرنے اور بغاوت کی سازش کرنے کے لیے چھوڑ دیے جاتے ہیں۔ اور عوامیت میں حریت و مساوات کے خراب کردہ خیالات آزادمنش اور

لہ۔ جو لوگ اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوں ان کے لیے ارسطو نے جن اوصاف کا مطالبہ کیا ہے ان سے ذہن صریح طور پر جیفرسن کے سہ گانہ امتحانی سوالات کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ ارسطو ان اوصاف کا شمار اس طرح کرتا ہے:۔ (۱) قائم شدہ دستور مملکت کے ساتھ وفاداری (۲) سب سے زیادہ انتظامی قابلیت (۳) نکوکاری و انصاف، جو حکومت کی ہر شکل کے حسب حال ہوں" جیفرسن نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا وہ دیانتدار ہے؟ کیا وہ قابلیت رکھتا ہے؟ کیا وہ دستور مملکت کا وفادار ہے؟ "سیاسیات مقالہ پنجم جزو ۹ (۱) جیفرسن کے تصانیف (سنہ ۱۸۵۴ء) جلد چہارم صفحہ ۴۰۵۔

ہر طرح کی دستوری قیود کو برطرف کر دینے کی جانب منجر ہو جاتے ہیں[۱]۔
شاہی وساتیر سے متعلق ارسطو کی بحث خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے قابل لحاظ ہے کہ جباریت کو ایک فن کی حیثیت سے بہت شستہ الفاظ میں ظاہر کیا ہے۔ اس کی نظر میں، ایک عملی ادارے کی حیثیت سے شاہی ازمنہ و احوال پیشین کی کم و بیش دلچسپ یادگار ہے۔ حقیقۃً بہ رضامندرعایا پر ایک نگرانی کرنے والے فرد واحد یا خاندان کی بے روک حکمرانی تھی مگر عام روشن خیالی کے بڑھنے کے ساتھ، کسی ایک شخص کا تفوق ناممکن ہو گیا اور شاہی کا گزرجانا رک نہ سکا کیونکہ جب رعایا بطیب خاطر بادشاہ کی اطاعت ترک کر دے تو پھر اس کے ہاتھ میں مطلق العنان قوت جو کچھ بھی باقی رہے گی اس کا انحصار جبر پر ہوگا اور اس لیے وہ بادشاہ نہیں رہتا بلکہ ایک جابر ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف اگر وہ اپنے اختیارات کے محدود کئے جانے پر راضی ہو جائے تو اگرچہ رسماً وہ بادشاہ رہتا ہے مگر وہ تنہا فرمانروا نہیں رہتا۔ شاہی سے ممیز، جباریت، ارسطو کے نزدیک ایک ایسا سیاسی مظہر ہے جو اتنے جدید زمانے سے تعلق رکھتا ہے کہ اس پر علمی حیثیت سے غور کرنا ایسا ہی ضروری ہے جیسا واقعی دساتیر پر غور کرنا ضروری ہے[۲]۔ حکومت کے تمام انواع میں یہ نوع علی العموم سب سے کم پائدار ہے۔ اس لیے جو اسباب اس کے زوال کے باعث ہوتے ہیں ان پر خاص توجہ کی ضرورت ہے۔ عام طور پر یہ اسباب وہی ہیں جن کا عمل عوامیت اور عدیدیت کی انتہائی قسموں میں ہوتا ہے۔ فی الواقع، ان شکلوں کو جباریت سے جو اندرونی مشابہت حاصل ہے وہ ارسطو کی متواتر رائے زنی کا مرکز بن گئی ہے[۳]۔

---

[۱]۔ مقالۂ پنجم جزو ۹ (۱۵)۔

[۲]۔ اس اصطلاح کے ارسطاطالیسی مفہوم میں جبریت "منظم و نسق" یا "دستور" نہیں تھی۔

[۳]۔ مثلاً قوم بادشاہ پسند کرتی ہے، لہذا طفیلی کو دونوں پسند کرتے ہیں۔

باب ۳

یہ فلسفی یہ دکھاتا ہے کہ کسی مطلق العنان فرمانروا کے خلاف جو اثرات عمل کر رہے ہوں ان کا توڑ کرنے اور اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لیے اسے دو قطعی مخالف یکدگر حکمت عملیوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑے گا۔ جو حکمت عملی بہت عام طور پر اختیار کی جاتی ہے وہ بیدردانہ وبیقید دار و گیر کی حکمت عملی ہے۔ بہترین شہری قتل کر دیے جاتے یا جلا وطن کر دیے جاتے ہیں، قوم میں شریفانہ و معزز زندگی کے جو اسباب ہوتے ہیں سب برباد جاتے ہیں۔ ذہنی یا معاشرتی اغراض کی انجمنیں ممنوع قرار دی جاتی ہیں، جاسوسی کی وجہ سے ہر طرح کے میل ملاقات بات چیت کی آزادی خطرے میں پڑ جاتی ہے نہایت وسیع اولوالعزمیاں خواہ جنگ سے متعلق ہوں یا امن سے تعلق اسی غرض سے تجویز کی جاتی ہے کہ قوم مشغول و مفلس رہے۔ اور خود مطلق العنان غیر ملکیوں کے ایک غلامانہ گروہ سے گھرا ہوا بے پروا عیش و عشرت اور خود غرضی کی زندگی بسر کرتا ہے۔ زیادہ نادر الوقوع لیکن ارسطو کی رائے میں زیادہ موثر حکمت عملی وہ ہے جس کے بموجب مطلق العنان اصل اختیار کو مضبوطی سے اپنے قابو میں رکھتا ہے مگر اس مطلق العنان کی حقیقت کو نفع رساں حکمراں کی ظاہرداری کے بھیس میں پوشیدہ رکھتا ہے۔ نظم و نسق میں عیاں طور پر کفایت شعاری برتی جاتی ہے، مفاد عامہ پر حکمراں کی شدید توجہ مبذول رہتی ہے۔ جن لوگوں کو اس سے واسطہ پڑتا ہے ان میں خوف سے زیادہ اس کی وقعت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ ذہانت کی قدر کرتا ہے، مذہبی امور کے متعلق ہمیشہ عزت و حرمت کا اظہار کرتا ہے، اور شہوت پرستی و تعیش کے عام اظہار سے بچتا رہتا ہے۔ لیکن اس حکمت عملی کے لیے یہ لازمی ہے کہ یہ مطلق العنان فرمانروا شہرت حاصل کر لے کم از کم فوجی اوصاف میں تو ضرور ہی مشہور ہو جائے۔ نیز یہ کہ وہ اپنے ماتحتوں میں اولوالعزم اشخاص

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ .... کیونکہ سرگروہ عوام قوم کا طفیلی ہوتا ہے۔ مقالہ پنجم جزو ۱۱ (۱۲)۔

۲۔ دوسری مثالوں کے ساتھ ارسطو نے مصری اہرام کا بھی حوالہ دیا ہے۔

باب ۳ کے بجائے زیادہ تر محنتی اشخاص کا انتخاب کرے' اگرچہ وہ امرا وغربا دونوں کو ایک دوسرے کی بد اعتمادی اور ذات شاہی کے اعتماد پر ابھارتا رہے مگر جب دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا موقع آپڑے تو ہمیشہ مضبوط تر جانب اختیار کرے لہ

خلاصہ یہ کہ اس قسم کی شاہی حکمرانی کے خصوصیات یہ ہیں کہ وہ مطلق العنان ہونے کے بجائے زیادہ تر پدرانہ ہو' اس کی بنیاد زیادتی کے بجائے اعتدال پر ہو اور وہ ہردلعزیز ہو' یعنے طبقات کو دوستی کے ذریعے سے اور عامۃ الناس کو زعماء کے ذریعے سے اپنا بنائے' ان اصولوں پر مطلق العنان کی حکمرانی رعایا کے لیے بہتر' زیادہ دیرپا اور خود حکمران کے اخلاق پر مفید اثر پیدا کرنے والی ہوگی۔

ارسطو کے نظریات میں یونانی اور عالمگیر عناصر

ارسطو کی تصنیف کے مذکورۂ بالا خاکے سے کم ازکم اتنا تو ذہن میں آگیا ہوگا کہ اس کے سیاسی فلسفے میں خالص یونانی عنصر کی کیا اہمیت ہے۔ اس کی تاریخی تلاش وجستجو یونان کے حدود سے بہت دور تک پہنچی ہوئی تھی مگر جو نظم اس نے طیار کیا' اس کے نہایت حقیقی خصوصیات کا تعین انھیں حالات سے ہوا جو یونان کے حدود کے اندر شائع تھے۔ افلاطون کی طرح اس کے خیالات کے اصول موضوعہ بھی حسب ذیل تھے' دوسری قوموں پر یونانیوں کو عام فوقیت حاصل ہے' معاشری تنظیم کی بنیاد کے طور پر

لہ۔ حکمت عملی کا دوسرا نہایت ہی مشہور مسئلہ ارسطو نے یہ تجویز کیا ہے کہ مملکت کے تمام اعزاز وانعامات فرمانروا کو بذات خود عطا کرنا چاہئے۔ اس کے برخلاف' سزا وتذلیل دوسرے ذرائع سے انجام پانا چاہئے' مقالہ پنجم جزو ۱۱ (۲۶)۔

باب ۳

غلامی کی طبعی ضرورت ہے اور وہ حق بجانب ہے، سیاسی تنظیم میں شہری مملکت نمونے کا کام دیتی ہے، اچھے شہریوں کے اخلاقی و ذہنی اوصاف کے ساتھ حصول معاش کے ذرائع مناسبت نہیں رکھتے، سیاسی نکوکاری کے قائم رکھنے میں مملکت کے زیر ہدایت تعلیم و تربیت کو اعلیٰ اہمیت حاصل ہے۔ اور آخری امر یہ ہے کہ تمام شخصی جذبات و عادات قانون کے احکام کے تابع ہوں، خود قانون کی نسبت یہ سمجھا جائے کہ وہ ایک غیر شخصی شے ہے اور ربانی یا فطری قوتوں سے کچھ نہ کچھ پر اسرار طور پر وجود میں آیا ہے یا کسی فرد کی تقریباً فوق الانسانی دانائی کا مجموعۂ دانش ہے[۱]۔ بمرور ایام ان میں سے اکثر خیالات یا تو بالکلیہ خارج از بحث ہو گئے ہیں یا ان میں ایسی ترمیم ہو گئی ہے کہ ارسطو نے جو اہمیت ان کے ساتھ وابستہ کی تھی وہ زائل ہو گئی ہے مگر جب اس کے فلسفے پر ہم زیادہ گہری نظر ڈالتے ہیں تو ان عام خاکوں کی تہ میں جن کا تعین یونانی مسلمات سے ہوا ہے، ہم ایسے اصولوں کا ایک طولانی سلسلہ پاتے ہیں جو ایسے ہی قاطع ہیں جیسے خود انسانی فطرت اور جو تقریباً بالکل ہی اسی شکل میں جس طرح ارسطو نے انھیں طیار کیا تھا، اس وقت کے علم السیاست کے خصوصیات بنے ہوئے ہیں۔

ان میں سب سے نمایاں اصول سیاسیات کے آخری مسئلے یعنی حریت و اقتدار کی سازگاری کا ممیز و غیر مبہم تصور ہے۔ سلطنت کا اول اصول وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ حاکم و محکوم میں تمیز ہو۔ مطلب یہ ہے کہ سیاسی تنظیم کا تصور اس کے بغیر قائم ہی نہیں ہو سکتا ایک انسان کی مرضی دوسرے کے تابع ہو۔ حریت و مساوات کے متعلق لاحکمیت کے تصور کو جو اس

---

[۱] ارسطو اگرچہ قانون کو علی العموم رواج کی نسبت عقل کی طرف منسوب کرتا ہے تاہم جا بجا اس عام یونانی تخیل کے اثر کا اظہار ہی ہوتا جاتا ہے کہ جیسا کہ پہلے ہو چکا ہے ویسا ہی اب بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی کامل العقل واضع قوانین ایک مکمل ضابطہ تجویز کر کے نافذ کر دے۔

باب ۳

اصول سے مناسبت نہیں رکھتا، ارسطو نے مردود قرار دیا ہے۔ انتہائی عوامیت کے میلانوں کا بیان کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ :۔

"مساوات سے کثرت کی حکمرانی کے ظاہر کرنے کا کام لیا جاتا ہے اور عومیت و مساوات کے معنے یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جو کچھ جس کے جی میں آئے کرے۔ اس لیے عوامیات میں ہر شخص اپنے میلان پر چلتا ہے مگر یہ برا ہے کیونکہ دستور مملکت کے تابع ہو کر زندگی بسر کرنا غلامی نہیں سمجھا جا سکتا بلکہ یہ بلند ترین بہبودی ہے۔"[1]

افراد و مملکت کے تعلق مابین کی نسبت اس خیال کے ساتھ کمالیتی ان شرائط کا اصول منتظم کیا گیا ہے جس کے تحت حکومت کے شخصی اقتدار کا اظہار ہوتا ہے۔ درحقیقت عہدہ دار کا سب سے زیادہ مختص کام احکام کا شائع کرنا قرار دیا گیا ہے[2] مگر ارسطو اس امر پر مصر ہے کہ عہدہ دار سے بالاتر دستور مملکت کے غیر شخصی اجزا یعنے رائے عامہ اور رواجی قانون کو ہونا چاہیے۔ آخر الذکر قوت کو اس نے پوری صفائی کے ساتھ بیان کیا ہے، اول الذکر کی تعریف اگرچہ نسبتًہ کم وضوح کے ساتھ ہوئی ہے مگر اس میں شک نہیں کہ ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ عہدہ داروں کی کارروائی پر آخری فیصلہ صادر کرنے کا غرض من حیث المجموع قوم کی جانب منسوب ہونا چاہیے اور اس نظریے (اصول مسلمہ) کی حمایت بھی اس کے پیش نظر ہے کہ عامۃ الناس کی رائے کسی ماہر کی رائے کی بہ نسبت قابل ترجیح ہے۔

اقتدار اعلیٰ کے انتہائی تصور کے متعلق ارسطو زمانہ جدیدہ کے نظریات کے اختیار کرنے کے بجائے ان کا پتا چلاتا ہے، وہ اس اہمیت کا احساس رکھتا ہے کہ ایک فیصلہ کن انسانی بالادست ہونا چاہیے جس کی غیر مشتبہ مرضی مختتم نوعیت رکھتی ہو۔ وہ اسے مرجح سمجھتا ہے کہ آخری

---

[1] ۔ مقالۂ پنجم جزو ۹ (۱۵)۔

[2] ۔ مقالۂ چہارم جزو ۱۵ (۴)۔

باب ۳

انسانی یا بالادست کل قوم کو ہونا جائز ہے، مگر وہ اس حل پر دو قیدیں عائد کرتا ہے اول یہ کہ اسے ایک ایسے نظم معاشرت کے اندر محدود ہونا چاہیے جس کی نکوکاری (اخلاقی و ذہنی تکمیل) کی عام سطح بلند ہو، اور دوسرے یہ کہ اقتدار اعلیٰ کی تشریعی سرگرمی اسی حد تک رہے جس پر پہلے سے قانون نے قبضہ نہ کر لیا ہو۔ درحقیقت ارسطو اس خیال کو دخل ہی نہیں دے سکتا کہ صاحب اقتدار اعلیٰ فی الاصل واضع قوانین ہے "معمولاً" اعلیٰ عضو کا کام نظم و نسق ہے۔ مگر یہ فلسفی خود واقف نہیں ہوتا اور یہ فرض کر کے اپنے تمام دلائل کی کنجی ہاتھ سے کھو دیتا ہے کہ صاحب اقتدار اعلیٰ کا یہ فرض ہے کہ جس امر کے متعلق قانون نا مکتفی یا نامناسب ہو اس کے لیے وہ قانون وضع کرے[1] جس انتہائی عوامیت کو ارسطو بالکل ہی نفرت کی نظر سے دیکھتا ہے اس میں عمومی جمعیت کی کارروائیوں کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اس سے زیادہ کسی امر کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ قانون کے بجائے جمعیت کے احکام کے نفاذ کے معنے صرف یہی قرار دیے جائیں گے کہ یہ صاحب اقتدار اعلیٰ کا فیصلہ ہے کہ قانون نا مکتفی یا نامناسب تھا[2]

دستوری حکومت کی تنظیم میں جن تین عناصر کی ضرورت ہے[3] "سیاسیات" میں ان کا اصول نمایاں بلیغ النظری کی ایک دوسری مثال ہے، لیکن اس خاص صورت میں تفریق اختیارات کے جدید نظریے کے ساتھ ارسطو کے نظریے کے تعلق کی نسبت غلطی کا واقعہ ہو جانا آسان ہے، ارسطو تین حقیقی اعضا کو ممیز کرتا ہے جن کے اوصاف وہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک غور و فکر کرنے والا عضو ہے، دوسروں کا تعلق عہدہ داروں سے ہے اور تیسرا عدالتی عضو ہے۔ ان میں سے ہر ایک میں زمانہ جدیدہ

---

[1] حسب بالا صفحہ ۶۹-۷۰۔

[2] جن معاملات میں قانون بنے ہوں ان معاملات کا تصفیہ مکمل طور پر یا عمدگی کے ساتھ کرنا جلد سوم باب ۱۵، صفحہ ۶ +

[3] مقابلہ کیجیے مقالہ چہارم جز و ۱۴ صفحہ ۱۳۱۔

باب ۳ کے تجزیہ تشریحی عاملانہ اور عدالتی محکموں کے ساتھ کچھ نہ کچھ قدر مشترک موجود ہے مگر ارسطو نے فرائض کے متعلق ایسا امتیاز نہیں سوچا ہے جیسا زمانۂ جدیدہ کی بنیاد ہے۔ درحقیقت ارسطو کے وہاں غور و فکر کرنے والا عضو ہی تشریحی عضو ہے مگر صرف مذکورۂ بالا حد تک یعنے سابق الوجود قوانین میں ضمیمہ لگانے کی حد تک۔ اس کے عہدہ دار عاملانہ حیثیت رکھتے ہیں مگر اس اعتبار سے غور و فکر کرنے والے عضو سے کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ اور ارسطو کا عدالتی عضو غور و فکر کرنے والے عضو سے فرائض کی بہ نسبت زیادہ تر اپنی ترکیب و طریق کار میں مختلف ہے۔ آخری امر یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفے کی دائمی و ہمہ گیر جانب پر اس اہمیت سے خاص طور پر روشنی ڈالی گئی ہے جو سیاسی تنظیم و سرگرمی میں اقتصادی اثرات سے وابستہ کی گئی ہے۔ اصولی نقطۂ نظر سے ملک کے جواز کو قائم رکھا گیا ہے اور عملی نقطۂ نظر سے یہ کہا گیا ہے کہ جو لوگ شخصی املاک رکھتے ہیں اور جو نہیں رکھتے ہیں دائمی تصادم کو حکومت کے متعدد و غایت درجے کے نمایاں واقعۂ عجیبہ ۹۷
سے واضح کیا گیا ہے۔ ارسطو کی تقسیم اشکال، ترتیب عمل نظم و نسق، اور ایک بڑی حد تک تشریح انقلابات سب اس کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ اور اس سے وہ اصول اخذ کیا گیا ہے جس کی توثیق زمانۂ مابعد کی تاریخ سے نہایت زور کے ساتھ ہوئی ہے، وہ یہ کہ استقامت و خوش حالی سب سے زیادہ وہیں پائی جاتی ہے جہاں انتہائی تمول و افلاس نامعلوم ہیں، اور طبقۂ متوسط سب سے زیادہ مضبوط ہے۔

اگر افلاطون کی کتاب "قوانین" سے دل میں ایک مبہم مگر غیر مشکوک خیال ایٹیکا سے متاثر اسپارٹا کا پیدا ہو جاتا ہے تو ارسطو کی کتاب "سیاسیات" کسی قدر زیادہ واضح نقش اسپارٹا سے متاثر ایتھنز کا دل پر چھوڑ جاتی ہے۔ یہ اس کامیابی کے ہم قدم ہے جو اس فلسفی کو اپنے خیالات میں یونانیت اور ہمہ گیریت کو زیر کرنے میں حاصل ہوئی ہے کیونکہ کوئی یونانی مملکت ایتھنز کی اتنی ہمہ گیر نہیں تھی۔ مادی اور

باب ۳ روحانی دونوں امور میں ایتھنز نے انسانی فطرت کی بلندیوں اور گہرائیوں کا کھوج لگایا تھا، جس ذہانت کو ایتھنز کے طبائع عالی خصوصیت کے ساتھ محسوس کریں وہ لازماً مختلف اعتبارات سے ایسی ہمہ گیر ہوگی جیسی خود انسانیت۔ اس قسم کی ذہانت ارسطو کی ذہانت تھی، اور ہر قسم کی نوعیت اس کے فلسفے کی نوعیت تھی۔ اور یہی وجہ ہے کہ عسکری روما، فقیہی زمانۂ وسطیٰ یا مادی دور جدید، کے ایسے متغائر نظموں میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سیاسی تنظیم و سرگرمی کی حقیقی حیثیتیں ارسطو کے تجزیے کی روشنی پر قابل تشریح ہیں۔ اور واقعاً ان کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے۔

باب ۳
۹۸

منتخب حوالجات

بلیکی، جلد اول صفحات ۵۳-۶۲-
بریڈلی "ارسطو کا تصور سلطنت، واقع یونان" (Aristotle's Concep-tion of the State, in Hellenica) صفحات ۱۶۶-۲۲۲-
برنٹ "اخلاقیات ارسطو" (Ethics of Aristotle) دیباچہ و متن-
گانگریو "سیاسیات ارسطو" (The Politics of Aristotle) دیباچہ
کوپ "تقریب فن تقریر ارسطو (Introduction to Aristotle's Rhetoric) صفحہ ۲۳۹-۲۴۴ (قانون فطرت کے متعلق ارسطو کا خیال)
ڈیوڈسن "ارسطو اور قدیم تعلیمی تصورات" (Aristotle and Ancient Educational Ideals) صفحات ۱۵۱-۲۳۵-
گرانٹ "اخلاقیات ارسطو" (The Ethics of Aristotle) خطبات و متن-
ہنکل "یونانی نظریۂ مملکت کی تاریخ" (Geschichte der griechischen Lehre vom Staat) صفحات ۴۷-۹۷-
ہلڈنبرینڈ صفحات ۲۵۰-۲۸۷- جیکسن "مقالۂ پنجم اخلاقیات نقوماجس" (The Fifth Book of the Nichomachean Ethics)
ژانے، جلد اول صفحات ۱۹۱-۲۳۲-
جووٹ "سیاسیات ارسطو" (The Politics of Aristotle) تمہید، ترجمہ اور حواشی-
لینگ "سیاسیات ارسطو" خطبات تمہیدی-
لوس "سیاسیات ارسطو و جمہور افلاطون" (Politics of Aristotle and the Republic of Plato)
میہافی "قدیمی یونانی علم ادب" (Classical Greek Literature) جلد دوم صفحات ۲۱۴-۲۲۷-۲۴۴ و مابعد۔

باب ۳

نیو مین "سیاسیات ارسطو" جلد اول (تمہید)۔
انکن "ارسطو کا نظریۂ سیاسیہ" (Die Staatslehre des Aristoteles)
پیٹرس "اخلاقیات نقوماجس" (The Nicomachean Ethics) ترجمہ۔
رام "حق سلطنت اور سیاسیات کا تصور" (Die Begriffe von Recht,
Staat und Politik) صفحات ۱۶-۲۱۔ رٹر "تاریخ فلسفہ" Geschichte der
Philosphie جلد سوم صفحات ۳۰۱-۴۰۵ ترجمہ جلد سوم صفحات ۲۵۹-۳۴۰۔ سینٹ ہیلر "سیاسیات
ارسطو" (Politique d' Aristote) تمہید۔ سیوسمہل "سیاسیات ارسطو"
(Aristoteles Politik) ۱۸۷۹ء۔ سیوسمہل و ہکس "سیاسیات ارسطو"
(The Politics of Aristoteles) تمہید و متن۔
تیشملر "سیاسی اشکال کی ارسطاطالیسی تقسیم" (Die aristotelische
Eintheilung der Verfassungsformen)
تیورو "مقالات در بارۂ ارسطو" (Etudes sur Aristote)
وان ویرسٹ "افلاطون و ارسطو" (Platon et Aristote) صفحات
۳۴۸-۵۹۸۔
ولڈن "سیاسیات" (Politics) کا انگریزی ترجمہ مع حواشی۔
وہیلی "یونانی عدیدیات" (Greek Oligarchies) ابواب ۱، ۲، ۴، فقرات
۲۸، ۲۹، ۳۰۔
ولیمووتز مولنڈراف "ارسطو و ایتھنز" (Aristoteles und Athen)
جلد اول صفحہ ۳۰۹ و مابعد جلد دوم صفحہ ۳۶۲ و مابعد۔
زیلر "یونانیوں کا فلسفہ" (Die Philosophie der Griechen)
جلد دوم باب ۲ صفحات ۶۷۲-۷۵۴ (ارسطو و اولین شاگردان ارسطو ترجمہ جلد دوم
ابواب ۱۲، ۱۳)

باب ۴

99

باب چہارم

زمانۂ مابعد کے یونان و روما کا نظریۂ سیاسیہ

۱- یونان کی سیاسی معدومیت

۳۲۲ سنہ ق م میں جب ارسطو کا انتقال ہوا ہے، سکندر اعظم اس سے ایک برس پہلے مر چکا تھا، لیکن یہ فلسفی اگرچہ اپنے سابق شاگرد کے بعد تک زندہ رہا مگر اس کے تصانیف کا جہاں تک ہمیں علم ہے، ان میں سے کسی تصنیف میں ادنیٰ اشارہ بھی اس کا نہیں ملتا کہ یہ فلسفی اپنے شاگرد کی حیرت انگیز سوانح کی شان و شکوہ کا قدردان تھا[۱]۔ درحقیقت اس زمانے میں

---

[۱] - سکندر اور اس کے کام کے متعلق سیاسیات میں اشارات کے دریافت کرنے میں بعض شارحین نے بڑی طباعی دکھائی ہے، مگر جو کچھ ماخوذ ہے وہ فی الواقع انھیں ناقدین کے اشارات ہیں، اس فلسفی کے اشارات نہیں ہیں، مثلاً آنکن کی کتاب ارسطو کا نظریۂ سلطنت" جلد سوم باب سوم (Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, Buch III, iv. Passim)

باب ۸ اس کا محسوس کرنا اس سے کم آسان تھا جتنا آسان اس وقت ہے کہ ہیلاس
سیاسی حیثیت سے معدوم ہو چکا تھا، اور جن حالات نے افلاطون اور ارسطو
کے فلسفے کی خصوصیت کا تعین کیا ان کا اثر اب آیندہ کی تاریخ کی رفتار پر
بہت ہی کم یا مفقود سا تھا۔ سکندر کی فتوحات اور پھر اس کی مملکت کے
اس کے جانشینوں میں تقسیم ہو جانے سے سیاسی تنظیم کے نمونے کی حیثیت
سے دستوری شہری مملکت مطلق العنان فوجی شہنشاہی سے بالکلیہ مغلوب
ہو گئی تھی۔ اور نئے حالات سے نسلوں اور تمدنوں کا جو امتزاج ہوا، اس
سے خالص و محض یونانی نوعیت بتدریج اس اخلاقی و ذہنی طرز سے مبدل
۱۰۰ ہو گئی جسے ہم "یونانی زا" کہتے ہیں، لیکن مقدونوی فتح کے صدیوں بعد تک
متعدد یونانی شہروں میں حکومت اسی قدیم دور کی شکلوں میں چلتی رہی
مزید براں، گاہ بگاہ ایسے حالات پیدا ہو جایا کرتے تھے جن میں تھوڑے
زمانے کے لیے یا کسی حد تک ان شکلوں میں واقعی جان آجاتی تھی خاص کر
خود جزیرہ نمائے ہیلاس میں جو سکندر کے سب سے کمزور جانشین کے
حصے کا جزو تھا، یہی حالت تھی۔ اُمرا میں کچھ زمانے کے لیے ایک ایسے
دستوری نظم نے ترقی و سرسبزی حاصل کی جو یونان کے جذبے کے
مخصوص میلانات کا جواب ہونے کی اچھی موزونیت رکھتا تھا۔ ایٹولیا
اور ایکیا کی جمعیت کی حیات میں وفاقی حکومت کے اصول اس قدر
ترقی کر گئے تھے اور اس طرح زیر عمل رہے تھے کہ ان سے تمام وسطی
یونان اور پلوپونیس میں کئی نسلوں تک بہت کچھ تفرد قائم رہا، مگر مقدونیہ
کے خلاف جو شئے کام دے گئی وہ روم کی فاتحانہ قوت کی مد مقابل
نہ ہو سکی اور روم کی روش کے سامنے وفاق کو وہی راہ اختیار کرنا پڑی
جو اس سے قبل شہری مملکتوں کو اختیار کرنا پڑی تھی۔ ایتھنز کی عمومیت
اور اسپارٹا کی عدیدیت کی طرح، جمعیت ایکیا کی پیچیدہ دستوری
تنظیم روم کی شہنشاہی قلمرو کے اندر مقامی حکومت کی ایک محض بے حقیقت
سی صورت ہو کر رہ گئی۔

باب ۷ سکندر کے انتقال کے بعد معاشری و سیاسی تقلیب کی دو صدیوں کی خصوصیت یہ تھی کہ باقاعدہ سیاسی تخمین کو برابر زوال ہوتا گیا۔ حکومت کے متعلق فلسفیانہ رائے قائم ہونے کے لیے اس زمانے کا انداز بہت ہی کم موافق تھا، سکندر کی رفتار کی جانشینی کے ساتھ جو رنگ برنگ کے
۱۰۱ تغیرات پیش آئے، ان میں خاص امر فوجی قوت کا تسلط تھا، اور فوجی قوت بھی وہ جس کی بنا کسی عمومی تنظیم کے اصول پر نہیں تھی بلکہ کرایے کے سپاہیوں پر تھی۔ شہنشاہی کا قائم کرنا اور مختلف تمدنوں کا امتزاج کرنا اس زمانے کی عام وضع تھی۔ ایسے تقلیبی زمانے میں سیاسی فلسفے کا اپنے صفات کو زائل کر دینا اور طوفان کے فرو ہو جانے کا خاموشی کے ساتھ انتظار کرنا واقعات عادیہ میں سے تھا، جب شور و شر فرو ہو گیا اور ایک نیا نظم قائم ہو گیا اور فلسفہ پھر نمودار ہوا، اور ایسے اصولوں کو لیے ہوئے نمودار ہوا جو صورت حال سے موزوں تھے، اس نے عین اس وقت میں ایک نظم قائم کیا، جسے پھر کسی نئے اضطراب و ہیجان میں باطل ہو جانا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ سکندر کی شہنشاہی کے عروج کے وقت سے مشرق میں روحی تسلط کے قائم ہو جانے کے وقت تک سیاسی نظریہ ومم بخود رہا۔ اس کے بعد پالیبیس اور سسرو نے ایک احسن الوضع نظریے کے ذریعے سے "امن روما" کے نمایاں واقعے کی تشریح کی، اور پھر اس کے عین بعد ہی، جولیس اور آگسٹس کے عمل نے اس نظریے کو حقیقت سے بالکلیہ منقطع کر دیا۔

تیسری اور چوتھی صدی قبل مسیح کا جو یونانی اور ہلینی علم ادب ضائع ہو گیا اس میں بلاشبہہ بہت کچھ سیاسی مباحث رہے ہوں گے[1]

[1] سسرو نے "قانون" (De Legibus) جلد سوم فقرہ ۶ میں افلاطون کے پیرو ہریکلا ئڈس پانٹکس، ارسطو کے پیرو تھیو فرسٹس، ڈیو رواقی اور ڈمٹریس فلیریس کے تصانیف کا ذکر تعریف کے ساتھ کیا ہے۔ آخر الذکر جسے ایتھنز کی حکومت کا بہت کچھ تجربہ تھا، اس کی تحریروں کو سسرو نے فلسفیانہ خوبی اور علمی قدر و قیمت کے اوصاف سے متصف کیا ہے اور خصوصیت کے ساتھ ڈمٹریس کے ہم پلہ قرار دیا ہے۔

باب ۵ مگر ان تصانیف میں جدت و اثر کی کمی کا ہونا ان جلیل القدر فلسفیانہ نظموں کی نوعیت سے ظاہر ہے جو اس زمانے میں پیدا ہوئے اور ترقی حاصل کی افلاطون
۱۰۲ اور ارسطو کے مسالک، رواقیوں، ابیقوریوں بلکہ متشککین کے سامنے پست ہو گئے۔ اور یہ تینوں موخر الذکر مسالک اگرچہ دیگر اعتبارات سے اپنے اصول میں ایک دوسرے سے مختلف تھے مگر اس ایک امر میں باہم متفق تھے کہ سیاسی معاملات سے فلسفے کے تعلق کو گھٹانا چاہئے۔ اخلاقیات کے مسائل پر انھوں نے خاص توجہ کی اور صحیح زندگی کی ترقی کے حسب حال انھوں نے بہت ہی مشرح ضوابط بنائے۔ لیکن جہاں افلاطون اور ارسطو کو اچھی زندگی کی کلید عملی طور پر منتظم مملکت میں ملی، وہیں زینو اور ابیقورس کو یہ کلید سیاسی حالات سے کل بے پروائی میں نظر آئی۔ اخلاقیات سے سیاسیات کی تفریق انتہائی حد کو پہنچا دی گئی اور جس طرح سابق نظموں کی رو سے افراد مملکت کے نیچے دب کر رہ گئے تھے، اسی طرح موخر نظموں میں یہ چاہا گیا کہ افراد زندگی کے مسائل کو قطع علایق کی صورت میں حل کریں[۱]۔ خارجی حالات کے ساتھ فلسفے کے اس انداز کا تعلق صاف عیاں ہے۔ یونانی شہروں میں زندگی کی اہمیت بہت سرعت کے ساتھ زائل ہوتی جا رہی تھی۔ سیاسی کارروائی کے سرچشمے کسی خاص شہر کی جمعیت یا مجلس شوریٰ میں نہیں مل سکتے تھے بلکہ مقدونیہ، شام اور مصر کے بادشاہوں اور رومی قنصلوں کی لشکر گاہوں میں ملتے تھے۔ ارباب فکر ان دستوری شکلوں پر غور کرنے سے روگرداں ہو گئے جن کی کوئی واقفیت نہیں تھی اور سیاسی زندگی کے نقصان کو اس نظریے سے موقر بنایا کہ اس قسم کی زندگی خلاف عقل تھی۔

---

[۱] مقابلہ کیجئے: زلر: یونانیوں کا فلسفہ (Die Philosophie der Griechen) (طبع لپزگ ۱۸۸۰ء) جلد سوم۔

باب ۶

۴-ابیقوری اور رواقی اثرات

تاہم، ابیقوری اور رواقی اصول کی چند خصوصیتیں ایسی بھی تھیں جن کا سیاسیات اور زمانۂ مابعد کے نظریات پر معتد بہ اثر پڑا۔ ابیقورس اور
۱۰۳ اس کے متبعین نظم معاشرت اور مملکت کو تسلیم کرتے تھے مگر صرف اس لیے کہ ان کی نسبت فلسفی کی عدم توجہ پر زور دیں۔ معاشری اور قانونی تعلقات کی تشریح اس طرح کی جاتی تھی کہ ان کا انحصار بالکلیہ افراد کے ذاتی مفاد اور ہر شخص کی اس خواہش پر ہے کہ وہ ضرر کے مقابلے میں اپنے کو محفوظ کرلے۔ دعویٰ یہ کیا جاتا تھا کہ قانون کی اطاعت صرف اس حد تک قرین عقل ہے کہ قانون اس مقصد کو ترقی دیتا ہو۔ انصاف کا کوئی وجود مجرداً نہیں ہے، انصاف باہمی نفع کا کسی نہ کسی قرارداد سے وجود پذیر ہوتا ہے، کوئی دانشمند شخص سیاسی زندگی میں اس وقت تک شرکت نہ کرے گا جب تک اس کے مفاد کا شدید اقتضا نہ ہو۔ اس قسم کی زندگی وبال جان ہے اور اس راحت قلبی کے منافی ہے جو مطمئی زندگی کے لیے لازمی ہے۔

ان آرا میں ہمیں خیالات کی ایک ایسی روش ملتی ہے جسے اس کے قبل کسی حد تک سوفسطائیوں نے ظاہر کیا تھا اور جس کی نسبت یہ مقدر تھا کہ صدیوں بعد اس سلسلۂ اصول کی صورت میں اسے بہت بڑی نمو حاصل ہو گئی جو سلطنت کے نظریۂ معاہدے کے نام سے مشہور ہوا۔ طریق ابیقوری کی عملی تعلیم یہ تھی کہ اقتدار سیاسی کی جس صورت میں نظم و امن حاصل ہو اس کی اطاعت کرنا چاہئے۔ اس طریق کے پیرو کو اس سے کچھ غرض نہ تھی کہ جس سکون کا وہ خواہاں ہے وہ کسی سہل العمل دستوری حکومت کی وجہ سے حاصل ہے یا کسی قوی العمل مطلق العنانی کے باعث ہے۔ اس لیے مقدونوی قلعہ گیر فوج، اس کے لیے ایسی ہی اچھی صاحب اقتدار تھی جیسا

باب ۲ کوئی دوسرا ہوگا۔ سکندر کے بعد ہیلاس کی زندگی کے ساتھ اس فلسفے کی موزونیت بدیہی الثبوت ہے۔ آگسٹس کے تحت روم میں بھی ایسے ہی
۱۰۴ حالات رائج ہوگئے اور ابیقوریوں کی لاپروائی کو ہوریس کی نرم پندو زجر کی صورت میں دلکش اظہار کا موقع مل گیا۔[۱]

زمانۂ مابعد کے خیال وعمل پر رواقی اصول کا اثر بالکل ہی دوسری طرح کا پڑا۔ اس اثر نے خصوصیت کے ساتھ نظریۂ عدل وقانون کے ذریعے سے ترقی کی۔ رواقیوں نے فطرت کا تصور ہمہ اوستی نظریے کے مطابق کیا، گویا فطرت اعلیٰ ہمہ گیر قانون کا مجسمہ ہے، وہ ہمہ گیر عقل (عقل کل) ایک صورت ہے، اور اس لیے معین وساکت وصامت ہے۔ منتہائے کمال کو پہنچی ہوئی زندگی وہ ہے جو اس ہمہ گیر قانون کے موافق ہو۔ عملی نقطۂ نظر سے اس قسم کی موافقت خالص ومحض انسانی عقل کی تربیت وترقی میں تلاش کرنا چاہئے۔ جن لوگوں نے اس عمل کے ذریعے سے اپنے کو جذبات اور مادی حالات کے تمام اثرات سے الگ کرلیا ہو صرف وہی اس قابل ہیں کہ ان کی تقلید کی جائے۔ صرف یہی لوگ فلسفے کی صحیح حد غایت کو پہنچ سکیں گے اور اس قسم کے تمام لوگ خارجی حالات گردوپیش سے بے پروا ہوکر، ایک عظیم الشان جمہوریت کے رفیق یکدگر شہری ہوں گے۔ مختصر یہ کہ رواقیت نے قانون فطرت اور ہمہ گیریت کے پر از نتائج اصول کو نمایاں کیا۔

یہ صحیح ہے کہ، اس آخر الذکر اصول کو کلبیون نے قطعی طور پر طے کردیا تھا اور زینو نے انھیں کی تعلیم سے رواقی طریق قائم کیا مگر سکندر اعظم کے کام کے پایۂ تکمیل کو پہنچنے کے وقت تک اس قسم کے خیال کی ترقی کے لیے زمین طیار نہیں تھی۔ لیکن جب یونانیوں اور

[۱] ۔ مراسلات، حصۂ اول، جز وہ، (۱۶) میں شاعر نے اپنا ابیقوری میلان ظاہر کردیا ہے۔

باب ۱۰ وحشیوں کے درمیان کی دیوار بالکلیہ منہدم ہو گئی۔ درحقیقت جب ایتھنز، کسر لیس، ایشیا اور مصر کے باشندے ایک سیاسی نظم کے حقیقی ارکان بن گئے تو نسل اور مملکت کی خفیف بنیادوں پر جو ملکی و معاشری امتیاز قائم تھے
۱۰۵ وہ ماند پڑ گئے، اور ارباب فکر کے لیے ساری دنیا کی شہریت اور اس کے تمام بعید الاثر عواقب ایک قابل قبول اصول بن گئے۔ درحقیقت اس کی قدیمی صورت میں اس خیال کی اہمیت بہت کم تھی۔ رواقیوں کے "عالمگیر شہر" میں شرکت کے شرائط ایسی ہی خالصتہً خیالی اور مطلقاً ناقابل حصول تھے جیسے افلاطون کے فلسفی محافظین کے شرائط تھے۔ شاید کسی حد تک تمام دنیا کی شہریت کے مسلمے کے اندر جسمانی قوت کے خلاف ذہن کا ردعمل مشتمل تھا یعنی فلسفہ جب دورِ ظلم و زیادتی میں اس زمانے کی واقعی سیاسی زندگی پر اثر ڈالنے سے خارج کر دیا گیا تو اس نے ذہنی طور پر ایک ایسی جمہوریہ قرار دی جس میں عقل و فہانت اپنی سی کر سکیں۔ اس مفہوم میں یہ ہمہ گیریت (جہاں گیریت) بالکلیہ اعیانی تھی مگر رواقیوں کے اخلاقی اصول کا میلان ہمیشہ یہ رہا کہ وہ عملی صورت اختیار کرے، اور اس لیے معاشری فرض کی بحث میں تمام دنیا کی شہریت کی عمومی تعبیر نے بہت ترقی کی۔ درحقیقت یہ عالم گیریت وسیع ہو کر جب انسانی میں بدل گئی۔ اولاً جو وقعت خالصتہً ان لوگوں کے ساتھ منسوب کی گئی تھی جو خصوصیت کے ساتھ اعلیٰ ذہنی مدارج پر پہنچے ہوئے ہوں، (بعد میں) وہی وقعت تمام انسان کے ساتھ منسوب کی جانے لگی، کم از کم نظری طور پر ایسا ہی ہوا۔ پس جو نظم معاشرت غلامی کے ادارے پر مبنی ہو، اس پر ایسے میلان کا بہت زیادہ اثر پڑے بغیر نہیں رہ سکتا تھا۔

رومی سلطنت کے تسلط کے تحت میں یہ ہوا کہ سیاسی و معاشری حالات بہت ہی صاف طور پر رواقی تصورات کے متوازی ہو گئے۔ ہمہ گیر قانون اور ہمہ گیر شہریت عملی مظاہر بن گئے۔ اولاً و ابتداءً یہ نتائج رومیوں کی عسکری و انتظامی طباعی کے باعث ظہور میں آئے۔ ۱۰۶

باب ۲ ان کے تعین میں فلسفۂ مجرد سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔ جمہوریت کے تعمیری کام میں رواقیت کا کوئی دخل نہیں تھا، اس کے اصولوں کو صرف گیٹو اصغر سسرو اور پروڈنس کے ایسے لوگوں کے دلوں میں جگہ ملی مگر سیزر کے سامنے ان لوگوں کے خیالات ایسے ہی ہیچ تھے جیسے سکندر کے سامنے ارسطو کے خیالات تھے۔ لیکن امارت کے پرسکون (پائدار) ایام میں، رواقی اصولوں نے اثباتی اور دور رس اثر ڈالا، سلطنت کے وزیر اعظم سینیکا اور شہنشاہ مارکس آرلیس نے جب انسان کی ہمہ گیر برادری کا وعظ کہا تو پھر ضروری تھا کہ یہ برادری بوسیدہ خیالی محض سے کچھ زائد ہو جائے۔ اور جب پاپینین، پال اور الپین نے قانون فطرت اور تمام انسانوں کے لیے عام اصول انصاف کے تصور کو قبول کر لیا تو پھر عملی زندگی میں اس کا ثمر کثرت سے ظاہر ہوا، یہ مذکورۂ بالا اشخاص یکے بعد دیگر شہنشاہی میر داد ہوتے رہے تھے اور ان کی رائیں تمام مہذب دنیا میں قانون کا حکم رکھتی تھیں مسیحیت نے ان اصولوں کو جن کی نمایندگی اصولاً و واقعاً رومی شہنشاہی میں ہوتی تھی، قبول کر لیا اور انھیں حسب خواہ بنا لیا، اور نہایت ہی شاندار نتائج کے ساتھ انھیں زمانۂ جدید کی طرف منتقل کر دیا۔

۴۔ روم کا دستوری ارتقا

سیاسی نظریے کے علم ادب میں روم کا حصہ بہت ہی خفیف ہے، اور زمانۂ مابعد کے فلسفے پر اس کی واقعی ادارت نے جو اثر ڈالا اس کے مقابلے میں یہ کچھ بھی نہیں ہے۔ پس اس وجہ سے اور نیز اس خیال سے کہ ایک چھوٹا سا ہمعصر نظریہ جو اس زمانے میں پیدا ہوا وہ بہتر طریق سے سمجھ میں آجائے، یہ ضروری ہے کہ اس حکومتی نظم پر کچھ نہ کچھ توجہ ۱۰۷
مبذول کی جائے جس کے وسیلے سے روم کی طاقت نے ترقی کی اور قائم رہی

رومؔ کا ظہور تاریخ میں ایک شاہی شہری سلطنت کی حیثیت میں ہوا۔ باب۴
جمہوری شہری سلطنت کی حیثیت میں اس نے عظمت حاصل کی مگر اپنے زوال کے زمانے میں وہ پورے مفہوم میں شہنشاہی اور مطلق العنان تھا۔ شاہی دور قبل التاریخ زمانے سے تقریباً ۵۰۹ ق۔م تک قائم رہا۔ حکومتی اعضا یہ ہیں:۔

(۱) ایک انتخابی بادشاہ انتہائی ملکی و فوجی اختیار کے ساتھ، (۲) ایک مشورتی مجلس جو سینات کہلاتی تھی۔ (۳) ایک جمعیت (مجلس فرقی) جس کا خاص فرض بادشاہ کا انتخاب کرنا اور اسے اعلیٰ و مادام اختیار کا باضابطہ عطا کرنا تھا۔ سیاسی حقوق آبادی کے صرف ایک جزو کے حصے میں آئے تھے، جنھیں پیٹریشین (اشراف) کہتے تھے۔ آبادی کا باقی حصہ جو شاہی دور کے ختم ہونے کے قبل ہی بہت زیادہ ہو گیا تھا، پلب (اجلاف) کہلاتا تھا۔ حکومت میں کچھ نہ کچھ حصہ ملنے کے متعلق اس آخری عنصر کا دباؤ، موخر بادشاہوں کے تحت میں قوی ہو گیا تھا، اور اس کا نتیجہ ایک نئی جمعیت کی تنظیم کی صورت میں ظاہر ہوا جو مجلس سنتوریہ یا مجلس صدہ کہلاتی تھی اور جس میں اجلاف و اشراف دونوں شریک تھے۔ خالص اشرافی جمعیت یعنی مجلس فرقی بدستور قائم رہی۔

۵۱۰ ق۔م میں ٹارکیونیس سپربس، سلطنت سے خارج کر دیا گیا، اور جمہوری دور کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد دو صدیوں تک رومؔ کا دستوری ارتقا زیادہ تر حکومت کے لیے اشراف و اجلاف کے تصادم پر چکر لگاتا رہا۔ آخری نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں طبقات رومی شہریوں کی ایک جماعت میں منظم ہو گئے جنھیں سیاسی و ملکی دونوں حقوق میں کلی مساوات حاصل تھی لیکن اس نتیجے کے ظہور پذیر ہونے تک حکومتی تنظیم میں بہت تغیرات
۱۰۸ ہو چکے تھے۔ شاہی کے زوال کے بعد بادشاہ کا ملکی و فوجی اختیار دو عہدہ داروں کو تفویض کیا گیا جن کا انتخاب سال بسال ہوتا تھا اور وہ قنصل کہلاتے تھے۔ یہ انتخاب اگرچہ مجلس صدہ[1] کے ذریعے سے ہوتا تھا

[1] ۔ ابتدائے دولت کی بنیاد پر اس مجلس کی تنظیم اس طرح رکھی گئی تھی کہ اشرافی عنصر کو تسلط حاصل ہو گیا تھا۔

باب ۴ مگر قنصلیت کے اہل صرف اشراف تھے۔ بمرور ایام، حکومتی اختیار میں قنصلوں کے ساتھ شرکت کے لیے دوسرے اشرافی عہدے بھی قائم کئے گئے۔ پریٹروں نے عدالتی انتظام کو بہت کچھ اپنے ہاتھ میں لے لیا، اور محتسبوں کو ایسے وسیع اختیار دیے گئے جو احتساب اور تقدیس مذہبی کے مرادف تھے۔ اس دستوری نظم میں کچھ زمانے تک شدید نازک مواقع کے لیے آمریت مطلقہ کا بھی زور رہا ہے۔ اجلاف کی حکمت عملی برابر اس جانب رہی کہ وہ ان عہدہ ہائے حکام کے لیے قابل الانتخاب ہو سکیں، مگر اس کے ساتھ ہی کل جماعت اجلاف دوسرے طبقے کے پہلو بہ پہلو اپنی خاص تنظیم کو بھی ترقی دیتی رہی۔ ان کی ایک جمعیت جو مجلس اجلاف کہلاتی تھی، قراردادیں منظور کرتی تھی اور اس مجلس کے ارکان ان قراردادوں کو مسلم سمجھتے تھے، اور اس مجلس کے زیر ہدایت انصرام کار کے لیے عہدہ داروں کا انتخاب کرتے تھے۔ ان عہدہ داروں میں خاص عہدہ دار ٹریبیون (Tribune) تھا۔ اس عہدہ دار کا ابتدا ہی سے یہ حق سمجھا جانے لگا تھا کہ اجلاف کی جانب سے وہ اشرافی حکومت کی کارروائی میں دخل دے سکتا ہے اور قنصلوں کی ہر ایک کارروائی پر موثر امتناعی حکم صادر کر سکتا ہے۔ آخر میں اجلاف کو یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اعلیٰ اشرافی عہدہ ہائے حکام پر مقرر ہو سکیں۔ اور اس طرح ٹریبیون کی ابتدائی اہمیت زائل ہو گئی۔

۱۰۹ مگر یہ عہدہ بدستور قائم رہا اور طبقات کے تصادم کے دوران میں اس کے ساتھ جو اہم اختیارات وابستہ ہو گئے تھے، ان کی وجہ سے دستور مملکت کی بعد کی تمام تاریخ میں اس نے نہایت ہی اہم کام دیے۔

طبقات کے مدغم ہو جانے کے ساتھ، اجلافی جمعیت نے بھی ترقی کر کے باضابطہ دستور مملکت کی ہیئت اختیار کر لی۔ جب اشراف و اجلاف کی تمیز اٹھ گئی تو مجلس اجلاف، مجلس قبائلی بن گئی اور جمہوریت کے موخر زمانے میں مملکت کا سب سے زیادہ مانوس واضع قوانین عنصر تھی۔ مجلس سنتوریہ بدستور قنصلوں کے انتخاب کا عضو رہی۔ یہی مجلس قنصلوں کے

ادائے فرائض کے لیے انھیں ذمہ دار سمجھتی تھی، فوجداری کی کارروائی آخری باب
عدالت مرافعہ کا کام انجام دیتی تھی اور صلح وجنگ کے مسائل پر حتمی رائے دینے کے ابتدائی اختیار کو اس نے بدستور اپنے ہاتھ میں رکھا تھا۔ جمہوری دور میں قدیم مجلس فرقی کی اہمیت بتدریج زائل ہو گئی اور وہ غیر اہم مذہبی کاموں کی انجام دہی کے لیے محض ایک ظاہری ہئیت کے طور پر قائم رہی۔ لیکن دوسری طرف حکومت کی کارروائیوں میں سینات بدستور بہت کچھ کام کرتی رہی۔ ابتداءً یہ مجلس اشراف کا قلعہ تھی اور اس لیے آخر تک اس میں اعیانی خصوصیت باقی رہی۔ طبقات کے مدغم ہو جانے کے بعد، اس کی رکنیت عملاً ان لوگوں تک محدود ہو گئی جو اعلیٰ عہدوں پر رہ چکے ہوں اور اس طرح جمہوریت کے نہایت ہی ممتاز و تجربے کار مدبر اس میں شامل ہو گئے۔ اصولی اعتبار سے اس کا فرض صرف صلاح دینا تھا، اس کی قراردادوں میں قانون کی قطعی و اصطلاحی نوعیت کی کمی تھی، یہ امر صرف
انھیں قوانین کو حاصل تھا جو عام رومیوں کی جمعیتوں میں منظور ہوتے 110
تھے مگر خصوصی سررشتوں کی کارروائیوں میں اس طرح سینات کے زیر اقتدار آ گئے تھے کہ عملاً یہ سینات عمومی جماعتوں کے ہمپایہ ہو گئی تھی۔ یہ صورت حال خاص کر اس وقت ہوئی جب رومیوں کی قلمرو بہت زیادہ وسیع ہو گئی تھی۔ غیر اقوام اور روم کی رعایا اور حلفا کے تعلقات تقریباً بالکلیہ سینات کے ہاتھوں میں تھے۔ اور سرکاری مالیات اور معاشری و سیاسی امتیازات کے ضابطے کے متعلق بھی یہی امر صحیح تھا۔

اندرونی کشاکش کی دو صدیوں کے دوران میں رومی جمہوریت نے خارجی دشمنوں کے مقابلے میں بہت مشکل سے اپنی ہستی کو قائم رکھا۔ اشراف و اجلاف کی کشمکش کے قطعی طور پر طے ہو جانے کے بعد روم کی جارحانہ زندگی کا آغاز ہوا۔ جو قومیں یکے بعد دیگرے رومی تسلط کے تحت میں آتی گئیں ان کے ساتھ معاملت کا مسئلہ قانونی و سیاسی نقطۂ نظر سے بہت اچھی طرح حل کیا گیا۔[1] قرب و جوار کی لاطینی و اطالوی مملکتوں کو زیر کرتے

[1] جن خرابیوں نے قوموں کو پریشان کیا اور آخر الامر خود روم کو منقلب کر دیا، اس کا باعث

باب ۳ کے وقت سے ترقی کا دور شروع ہوا، جو مملکتیں حلیف تسلیم کی جاتی تھیں،
انھیں مقامی حکومت کے معاملے میں عملاً کامل تفرد کی اجازت ہوتی تھی۔ جہاں
یہ امر قرین مصلحت نہ ہوتا تھا، وہاں روم کے شہریوں کی ایک نوآبادی
قائم کردی جاتی تھی اور سیاسی حقوق انھیں کو تفویض ہو جاتے تھے یا یہ
حقوق کسی ایک عہدہ دار کو سپرد ہو جاتے تھے جو صوبہ دار کہلاتا تھا محکوم اقوام
پر سب سے بڑا بار یہ ڈالا جاتا تھا کہ روم کی افواج میں وہ فوجی خدمت
کے ذمہ دار ہوتے تھے، مگر یہ بار رومی شہریوں پر بھی عائد تھا، البتہ روم ۱۱۱
کی حکومت کی شرکت صرف آخر الذکر کے لیے محدود تھی، مگر ایک مشروط
شہریت جو (ius Latii) کہلاتی تھی، بہت سے حلیفوں کو حاصل تھی اور
ایک شورش کے بعد جو شدید بغاوت کی حد کو پہنچ گئی تھی، ۹۰ ق م میں
دریائے پو کے جنوب جانب کی تمام قومیں پورے حق شہریت میں داخل
کرلی گئی تھیں۔ اس سے اطالیوں کو زندگی و ملک کے حقوق کی بعض
برائے نام ضمانت حاصل ہوگئی جس سے وہ پہلے خارج تھے اور رومی
نظم ونسق کی روز افزوں تخریب کے زمانے میں بظاہر اس کی بڑی
ضرورت تھی مگر ارکان کی تعداد کے بے اندازہ بڑھ جانے سے روم کی
جمعیتوں میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں ان کی بنا پر شہریت کے حقوق
کی رعایت سے استکراہ بجا تھا۔

جزیرہ نمائے اطالیہ کے باہر، مفتوحہ اقوام پر نظم ونسق کا معمولی
طرز صوبجاتی تھا۔ ہر صوبے میں اعلیٰ ملکی وسیاسی اختیار اسی حاکم کو تفویض
ہوتا تھا جو روم سے بھیجا جاتا تھا اور جو بعد کے زمانے میں "پروکانسل"
(نائب قنصل) یا پروپریٹر (Propraetor) کہلاتے تھے۔ جمہوری
دور میں رومی شہریت صوبے والوں تک وسیع نہیں کی گئی تھی، اور

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ فتح کا وہ ردعمل تھا جو فاتحین کے اخلاق پر پڑا، صوبجاتی نظم کی
کوئی اندرونی خرابی اس کا باعث نہیں تھی۔

باب ۴ بدنظمی کے خلاف صرف یہ ضمانت تھی کہ حاکم کی مدت ملازمت ختم ہو جانے کے بعد روم میں اس پر مقدمہ چلانے کا امکان تھا۔ جب صوبوں میں اختیار کے ناواجب استعمال کی لغویت و بدنامی انتہائی حد کو پہنچی ہے، اس وقت روم کے معاشری و سیاسی حالات ایسے تھے کہ مقدمہ چلانے کی یہ کارروائی بالکلیہ لاحاصل ہو گئی تھی اور جب تک جمہوریت کا زوال نہ ہوا اس وقت تک ماتحت اقطاع کی حالت بالعموم اندوہناک رہی۔

جولیس سیزر کے کام کے بعد رومی سلطنت حقیقۃً ایک فوجی مطلق العنانی تھی۔ تاہم سنہ ۳۰ء کے 112
قریب تک قدیم اشکال کا معقول اثر قایم رہا اور سینات کی انتظامی سرگرمی کی وجہ سے حکومت کی شاہی شکل پر کم و بیش پردہ پڑا رہا۔ جولیس اور آگسٹس نے جمہوری دستور مملکت میں جو تغیر کیا وہ اولاً صرف اسی امر پر مشتمل تھا کہ حاکمانہ اختیارات جو پہلے منتشر تھے وہ ایک شخص کے ہاتھ میں زندگی بھر کے لیے مجتمع کر دیے جاتے۔ صرف ٹریبیون اور پروکانسل کا اقتدار اس امر کے لیے کافی تھا کہ آگسٹس اور اس کے جانشینوں کو علی الترتیب اطالیہ اور صوبوں میں سب سے اعلیٰ شخص بنا دے مگر یہ حکمراں کبھی کبھی قنصل اور محتسب کے فرائض بھی اختیار کر لیتے تھے اور ان عہدوں میں ان کے رفقا پر انھیں تقدم ہوتا تھا۔ نئے نظم کے تحت میں سینات حکومت میں ایک اہم جزو کی حیثیت سے قائم رہی، اور اس کی قرار دادیں وضع قانون کے لیے معمولی صورت بن گئی امپیریٹر (آمر یا شہنشاہ) بہ حیثیت اعلیٰ سیناتی کے ارکان کے تعین میں اگر قطعی نہیں تو اہم اثر رکھتا تھا اور اس کا پیغام قانون کے اہم تجاویز کا معمولی منبع تھا۔ عمومی جمعیتوں کی اہمیت بتدریج زائل ہو گئی۔ فوجداری کے اختیار سماعت کا آخری بقیہ آگسٹس نے ان جمعیتوں سے لے لیا۔ عہدہ داروں کا انتخاب جولیس کے وقت سے محض ظاہرداری کے طور پر حکمراں کے حکم کے بموجب ان جمعیتوں کی جانب سے انجام پاتا رہا تھا، ٹائبیریس نے اسے بھی سینات کی طرف منتقل کر دیا، اور وضع قوانین کی قدیم شکلوں کا لحاظ سنہ ۱ء سے ترک ہو گیا، یہ وہ شکلیں تھیں جن کے

باب ۴ بموجب ایک زمانے تک رومی قوم قبائل صدات (سیکڑوں) میں جمع ہو کر حکمراں کی مرضی حاصل کیا کرتی تھی۔

یا کلیشین اور کانسٹینٹائن نے (سنہ ۳۰۰ء کے قریب) جو وسیع الاثر
۱۱۳ انتظامی اصلاح کی، اس سے قدیم خیالات کا تعلق ایک بڑی حد تک قطعی طور پر ساقط ہو گیا۔ یہ روایت کہ بادشاہ نے اپنا اختیار رومی قوم سے پایا تھا، اور جس پر کم از کم اہل قانون ہمیشہ جمع رہے، وہ اس نظریے سے تاریکی میں پڑ گیا، کہ شہنشاہی اقتدار آسمان سے نازل ہوا ہے۔ زمانہ کفر میں اس خیال کی ترویج اس طرح ہوئی کہ بادشاہ کی ذات کے ساتھ ربانی خصوصیات کا وصف شامل کر دیا گیا، اور ایک دیوتا کے طور پر اس کی پرستش ہونے لگی۔ جب مسیحیت مملکت کا مذہب ہو گئی تو اس نظم میں اس حد تک ترمیم کی گئی کہ صرف شہنشاہ کا اختیار ربانی سمجھا جانے لگا اس کی ذات ربانی نہیں سمجھی جاتی تھی۔ دعویٰ یہ کیا جاتا تھا کہ وہ بطفیل مرضی خدا حکومت کرتا ہے۔ اور مملکت کے تمام عہدہ داروں کو اختیار اسی سے حاصل ہوتا ہے۔
اس نظم کی چوٹی پر اس ارتقا کے مکمل ہونے سے بہت قبل یہ ہوا کہ رومی شہریت کی تدریجی وسعت سے شہری مملکت کی بنیاد پڑنے کے آثار غائب ہو چلے تھے، (حق شہریت کی اس وسعت کو دوسری صدی کے آخر میں کریکلا نے حد تکمیل کو پہنچا دیا تھا) تمام مملکت میں حق شہریت کی یکسانی کا بھی منشا از روئے عمل کے بر وقت اس سے زیادہ کچھ نہیں تھا کہ فرمانروا کی مرضی کی اطاعت کے طریق میں یکسانی پیدا ہو جائے مگر جہاں گیریت اور ہمہ گیری قانون کے نظریات کی توثیق کے اعتبار سے، اس کا اثر ایسا ہوا کہ اس سے سیاسی فلسفہ اس وقت تک متاثر رہے۔

۴۔ پالیبس

رومی قوم کی سیاسی فرزانگی کا ثبوت نہ صرف ان کی اداراتی ترقی کی

مستند تاریخ سے ملتا ہے بلکہ مروجہ رسوم و روایات سے بھی اس کا ثبوت ملتا باب ۴
ہے۔ جس نظم کے تحت میں جمہوریت کو سرسبزی حاصل ہوئی، اس کے مکمل 114
کرنے میں رومیوں نے نہ صرف غیر معمولی فوجی ذہانت کا اظہار کیا جس سے
ان کی خود مختاری قائم رہی اور ان کی قلمرو وسیع ہو گئی بلکہ قانون دستوری
خوبی کار کے نمایاں فہم و فراست کا بھی ثبوت دیا جس نے ان کی اندرونی
حکمت عملی میں ایک احسن الانضباط استحفاظی ترقی کا راستہ قائم کر دیا۔
لیکن، ان کے اوائل زمانے میں سیاسی مباحث کے متعلق وسیع تخمین
کی کوئی شہادت ہمیں نہیں ملتی۔ رومیوں کی طبیعت دوسرے فلسفوں میں
نمود حاصل کرنے کی جتنی اہلیت رکھتی تھی اس سے زیادہ اہلیت سیاسی
فلسفے میں نہیں رکھتی تھی۔ ذہنی تربیت کی نزاکتوں اور نفاستوں
کی جانب ابتدائی رومیوں کا جو عام انداز تھا وہ بلا شائبہ ریب محتسب
کیٹو کی اس کارروائی سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس نے بغیر کسی رسمی
ضوابط کے یونانی فلسفیوں کو شہر (روم) سے نکال باہر کر دیا۔ روم دنیا
میں اس کے قبل ہی سب سے زبردست قوت ہو چکا تھا جب کہ
اس کی حکومت کے کسی تجزیے کی کوشش کی گئی اور اس کا آغاز بھی ایک
یونانی ہی نے کیا۔ پالیبس جمعیت (معاقدہ) ایکیا کے یرغمال کی طور پر
(۱۶۷ قبل مسیح قیام سے ۱۵۱ قبل مسیح قیام تک) اطالیہ میں رہا اور اس طرح اسے رومی
دستور مملکت اور اس وقت کے رومی مدبروں سے گہری واقفیت
کا موقع ملا، اور اس نے اس عظیم الشان جمہوریت کی تاریخ لکھنے میں
اس موقع سے فائدہ اٹھایا۔ سلسلۂ بیان میں بر سبیل تذکرہ اس نے
حکومت روم کے حقیقی اصول کا انکشاف کیا جس سے غرض یہ تھی کہ روم
جو اس قدر بلندی پر پہنچ گیا ہے اس کی وجہ معلوم ہو جائے[1] اس کی

[1]۔ اس کی تاریخ جس طرح ہم تک پہنچی ہے اس کی کتاب ششم کا بڑا حصہ اسی بحث
خارجی پر مشتمل ہے۔

بابہ ۱۱۵

اس تحقیقات کے نتیجے نے زمانۂ مابعد کے سیاسی نظریے پر بہت اہم اثر ڈالا۔

پالیبیس نے مقدمے کے طور پر حکومت کی وہ تقسیم و ترتیب قرار دی جو افلاطون و ارسطو کی قائم کردہ ہے اور ہر ایک حسب معمول دور کا بیان کیا ہے جس کے بموجب مختلف نظم، تاریخ میں ایک، دوسرے کے بعد آتے رہتے ہیں۔ وہ اپنی تاریخ اس عہد سے شروع کرتا ہے جب کہ انسان تہذیب و تمدن کی برکتوں سے ناآشنا تھا اور ابھی معاشری زندگی کا خوگر نہ ہوا تھا۔ اس کا خیال ہے کہ اس قسم کے حالات کا وقتاً بعد وقتٍ پیدا ہونا لازمی ہے اور یہ نتیجہ ہوگا طوفان، قحط، وبا یا اور کسی بلا کا جس سے بنی نوع انسان بہت قلیل تعداد اور وحشیانہ حالت میں باقی رہ جائے۔ یہ چند افراد اپنے شعور طبعی کے زور سے ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں اور دوسرے حیوانوں کی طرح اپنے میں سے سب سے زیادہ قوی و دلیر کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اور اس طرح حکومت کی قدیم ترین شکل یعنے بادشاہی بر بنائے قوت کی ابتدا ہوتی ہے۔ عقل کی ترقی اور تجربے کی تعلیم سے انصاف اور فرض کے خیالات کو نمو حاصل ہوتا ہے اور شاہی اختیار کی نسبت یہ سمجھا جانے لگتا ہے کہ اس کی بنیاد اخلاق پر ہے۔ اس طرح فطری مطلق العنانی شاہی میں بدل جاتی ہے اور فرمانروا صحیح طور پر بادشاہ کہلانے لگتا ہے۔ جب بادشاہ انصاف و اخلاق کا خیال چھوڑ دیتا ہے تو وہ جابر بن جاتا ہے اور اس کے بجائے قوم کے نکوکار سرگروہ جو اعیانیت پر مشتمل ہوتے ہیں اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیتے ہیں۔ یہ صورت تنزل کرکے عدیدیت یعنے چند اشخاص کی نا واجب و خلاف اخلاق حکمرانی بن جاتی ہے۔ اسی سے عمومیت پیدا ہوتی ہے جو متبدل ہوکر عوامیت یعنے عامۃ الناس کی خالص و محض حکمرانی بن جاتی ہے۔ عامۃ الناس کی جور و زیادتی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آخر الامر کوئی نیا مطلق العنان پیدا ہو جاتا ہے اور اس دور کا سلسلہ پھر شروع ہو جاتا ہے۔

پس، حکومت کی ان ابتدائی شکلوں میں ان کے زوال و تباہی باب ۴
کے جراثیم مخفی ہیں۔ اس امر سے جو مسلسل تغیرات لازم آتے ہیں ان سے بچنے ۱۱۶
کے لیے یہ ضروری ہے کہ دستور مملکت میں تمام مختلف شکلیں جمع کر لی جائیں
تاکہ ہر ایک دوسرے کے مضر میلانات کا توڑ ہو سکے۔ پالیبیس کا خیال
ہے کہ استحکام مملکت کا یہ طریقہ اسپارٹوی نظم کی خصوصیت میں داخل تھا
اس کے بعد وہ اسی کو رومانی عظمت کا سرچشمہ بتاتا ہے مگر اسپارٹا کے معاملے
میں وہ اس اصول کے اطلاق کو لکرگس کی ذہانت و دور بینی کی جانب
منسوب کرتا ہے جس نے استحکام مملکت کے مسئلے کو عقل کے زور سے حل کیا۔
اس کے برخلاف، رومی اس نتیجے پر اس طرح پہنچے کہ متعدد مشکلوں اور
بڑی بڑی تباہیوں سے انھوں نے جو سبق حاصل کئے اپنے نظم کو
بتدریج ان کے مطابق ڈھال لیا۔

وہ یہ بتاتا ہے کہ رومی دستور مملکت میں تین اعضا پائے جاتے
ہیں جو علی الترتیب بادشاہی، اعیانیت، اور عمومیت کے اصولوں پر
محتوی ہیں، قناصل کو شاہی اختیار حاصل ہے، سینات فی الاصل اعیانی
ہے، اور جمعیتیں صاف طور پر عمومی ہیں مگر حکومتی کل کے چلانے میں مختلف
عناصر کی روک اور توازن صاف ظاہر ہے۔ قنصل کے اقتدار کا اصل الاصول
شہر روم سے باہر اس کا مطلق العنان فوجی اختیار تھا مگر اس کی فوج کا
ساز و سامان کرنا سینات کے اختیار میں ہوتا تھا۔ سینات ہی یہ متعین
کرتی تھی کہ اپنے عہدے کی میعاد کے ختم ہو جانے کے بعد قنصل قیادت پر
قائم رہے یا نہ رہے اور سینات ہی فتحمندی کا حکم لگاتی یا اس حکم کو
روک لیتی تھی، اور قنصل کی آرزو کی انتہا یہی حکم فتحمندی ہوتا تھا۔ دوسری
طرف مجلس، قنصل سے اس کی کارروائی کا جواب طلب کر سکتی تھی اور صلح و جنگ ۱۱۷
کے مسائل پر اقتدار رکھنے کی وجہ سے، ہمیشہ یہ کر سکتی تھی کہ اس کی فوجی
زندگی میں موثر روک ڈال دے۔ سینات کو مالیات کے نظم و نسق، اور
حلفا اور اقوام غیر سے معاملت کرنے میں وسیع انتظامی اختیارات حاصل

باب ہفتم تھے مگر عمومی جمعیتیں قانون بنا کر سینات کے عام اقتدار کی تحقیر کر سکتی تھیں اور سینات کی کوئی واحد قرارداد بلکہ خود اس جماعت کا اجتماع قوم کے خصوصی نمایندے ٹریبیون کے امحائے محض سے رک سکتا تھا۔ آخریں جمعیتوں کی سرگرمی میں امور ذیل حائل تھے، اولاً یہ کہ تمام اطالیہ کے اندر تعمیرات عامہ کے معاہدے سینات کے زیر اقتدار تھے اور اس سے قوم کی کثیر تعداد کا مالی تعلق تھا، اور یہ کہ قانونی مقدمات میں جوری ارکان سینات ہی میں سے مقرر ہوتے تھے۔ دوسرے یہ کبھی نہ کبھی ہر شہری کا سپاہی کی حیثیت سے بظن غالب قنصل کے مطلق العنان اقتدار کے تحت آنا ضروری تھا۔ اس سے یہ لازم آجاتا تھا کہ انتقام کے خوف سے سینات اور قناصل کے تجاویز و اقتدار کی مخالفت لوگ لاپروایانہ طور پر نہیں کرتے تھے۔

اس رومی نظم کے تجزیے میں کامل ہم آہنگی نہیں ملتی[1]، اور اس کے متعلق بعض امور میں کلام ہو سکتا ہے لیکن نظریے کی تاریخ میں اس کی دلچسپی یہ ہے کہ دستوری تنظیم میں روک اور توازن کے اصول کا پہلا باضابطہ بیان یہی ہے۔ جو اصول مختلف دستور مملکت کی سادہ صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوں انھیں ایک نظم میں جمع کرنا، افلاطون اور ارسطو دونوں کے وہاں مقبول ہے[2] مگر ان کے اشارات کا منشا یہ ہے کہ دستور مملکت میں اور اعضائے مملکت کے عمل میں ان اصولوں سے اس طرح ۱۱۸ کام لیا جائے کہ اس سے صرف ایک جامع ظاہری شکل کا اظہار ہو۔ چنانچہ ارسطو کی جمہوریت فی الاصل عمومیت ہے حالانکہ ذی اقتدار قوم کا فعل اعیانی طریقوں پر منضبط ہوتا ہے مثلاً یہ کہ قرعے کے بجائے عہدہ داروں کا تقرر انتخاب سے ہو۔ اس کے برخلاف پالیبیس ایک مرکب دستور مملکت کا

---

[1] قنصلوں کی جانب سے سینات کی روک کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے مگر اصل متن میں بہت سے محذوفات ہیں۔

[2] حسب بالا صفحہ ۳۹-۴۰، ۷۵، ۷۶۔

تصور قائم کرتا ہے جس کا اظہار تین اعضا کے وجود سے ہوتا ہے جن میں ہر ایک کا ایک ممیز اصول ہے اور وہ اپنی غرض خاص کے لیے ایک دوسرے پر روک کا کام دیتے ہیں۔ بعض قدیم فلاسفہ نے ان خطرات کو اصول کی آمیزش سے دور کرنا چاہا جو نظم حکومت کی سادہ شکل کے باعث وجود میں آسکتے ہیں۔ پالیبیس کے نزدیک یہی مقصد اعضا کے عناد باہمی سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ دونوں تدبیریں اصولاً و عملاً بعد کے زمانے میں مسلم رہی ہیں مگر حکومت کے تین حصص کے درمیان روک اور توازن کے جدید تصور کو اول الذکر کی بہ نسبت آخر الذکر سے زیادہ مناسبت ہے۔

۵۔ سسرو

پالیبیس کی تصنیف، جس میں اس دانائی سے ان اصولوں کا تعین کیا گیا تھا جن سے رومی دستور مملکت کی عدم استقامت کی طرف سے تیقن ہو گیا تھا، ابھی پوری نہیں ہوئی تھی کہ برادران گریکس کی شورش نے اس پر آشوب دور کا آغاز کر دیا جس کا انجام اس دستور مملکت کی تباہی پر ہوا۔ روک اور توازن کے نظم کا عمل اس طرح ہوا کہ مختلف اعضا کے کام رک گئے۔ معمولی حالتوں میں کام کا اس طرح رک جانا باہمی مراعات و مصالحت سے رفع ہو جاتا ہے مگر معاشری کشاکش کے زمانوں میں اغلباً ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہے کہ اسے قوت سے توڑنا پڑتا ہے۔ رومی قلمرو کی وسعت سے جو اقتصادی تقلیب واقع ہوئی، اس سے رومی قوم دو بڑے طبقوں میں منقسم ہو گئی، ایک طبقہ دولتمند امرا کا تھا اور دوسرا بے سر و سامان عوام کا اور ان دونوں میں ایسا عناد تھا جیسا قدیم زمانے میں اشراف و اجلاف میں تھا۔ یہ دونوں معاند طبقات سینات اور جمعیات میں اپنے اپنے نمایندے رکھتے تھے اور اعضا کے درمیان پے در پے جو تعطل کار واقع 119

باب ۴ ہو جاتا تھا اس کا خاتمہ خانہ جنگی سے ہوتا تھا جس زمانے میں رومہ کے سیاسیات
برادران گریکس، اور سلا، پامپی اور سیزر کی تجویزوں پر چل رہے تھے اس
زمانے میں سیاسی تخمین کے سرسبز ہونے کی کوئی توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ صرف
سسرو ایک ایسا شخص تھا جس کی طبیعت اتنی فلسفیانہ تھی کہ جس دستور مملکت
کو وہ برباد ہوتے دیکھ رہا تھا اس کے عقلی سہارے تلاش کرے۔ اس کی
دو تصانیف "مملکت" اور "قانون" کا مقصود یہ تھا کہ رومیوں کو اپنی حکومت
کو قدیم طریقوں پر چلانے کی صلاح دے۔ یہ کوشش جیسی کچھ کیوزدگی ہی ہوائی
کوشش تھی ویسی ہی شریفانہ بھی تھی، ان تصانیف میں مصنف کے خیال
اور طرز ادا کی تمام اعلیٰ سے اعلیٰ قابل قدر صفتیں موجود تھیں، مگر بروقت
ان کا کوئی اثر نہیں پڑا اور اگرچہ شہنشاہی مقننوں اور ابتدائی مسیحی مصنفوں
پر ان تصانیف نے غایت درجے کا اثر ڈالا مگر ہم لوگوں تک یہ تصانیف
ایسی پارہ پارہ حالت میں پہنچی ہیں کہ جو طالب علم ان سے کام لینا چاہتا
ہے اسے کچھ بصیرت حاصل ہونے کے بجائے حیرانی و سرگردانی پیش آجاتی ہے۔

سسرو کی تحریر کا عملی مقصد پوشیدہ نہیں ہے، مملکت میں اس نے
۱۲۰ مطمح مملکت کا تصور اسی طرح قائم کرنا چاہا ہے جس طرح افلاطون نے
اپنی سب سے بڑی تصنیف میں کیا ہے۔ اس تصنیف کی صورت میں
افلاطونی طرز کے مکالمے سے کام لیا گیا ہے اور خاص مباحث کی حیثیت
میں سقراط کے بجائے سپیو کو قائم کیا ہے مگر سسرو نے یہ سعی نہیں کی ہے کہ
ایک ایسے خیالی نظم مملکت کے پیدا کرنے میں جسے واقعی زندگی اور فطرت
انسانی سے کوئی تعلق نہ ہو، اس یونانی فلسفی کا مقابلہ کرے بلکہ اس کے
برخلاف اس نے اپنے کو صریحاً اس حد تک محدود رکھا ہے کہ رومی مملکت
اور اس کی تاریخ کو علم السیاست کے منتہائے کمال کا مجسمہ قرار دیکر اس پر
بحث کرے[1]۔ وہ مملکت کا حقیقی تصور "دولت عامہ" کو فرض کرتا ہے، اور

[1]۔ "مملکت"، جلد دوم صفحہ ۱۱۔ سسرو نے اس موقع پر اپنے کو مبارکباد دی ہے کہ اس نے ایک ایسا
طریق پیدا کیا ہے جو یونانی علوم کے تمام طریق سے افضل ہے۔

باب ۲ اپنے فلسفے کا اساسی تصور اس طرح قرار دیتا ہے :-
"دولت عامہ قوم کی دولت ہے۔ قوم سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ بنی نوع انسان
کا کوئی سا گروہ کسی طرح بھی یکجا ہو جائے تو وہ قوم ہے بلکہ قوم وہ گروہ ہے جو
عام احساس حقوق اور اشتراک مفاد کی بنا پر متحد ہوا ہو[1]"

اتحاد کا اولین سبب وہ تفردی کمزوری کے احساس کو نہیں بلکہ انسان
کے معاشری شعور کو قرار دیتا ہے اور یہی شعور حکومت کے قیام کی جانب منجر
ہوتا ہے تاکہ اتحاد قائم رہے۔ حکومت کی تین اولین شکلوں یعنی شاہی اعیانیت
اور عمومیت کی نسبت اس کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں کچھ نہ کچھ نفع
ہے مگر اس کے ساتھ ہی ان میں خرابی کے جراثیم بھی مخفی ہیں جس سے انقلابات
کا ایک دور پیدا ہو جاتا ہے[2] اس میلان کا توڑ کرنے کے لیے مرکب شکل کی ۱۲۱
ضرورت ہے جس میں تینوں مساوی شکلوں کے فوائد داخل ہوں۔ مگر ان کی کمزوریاں

ا۔ "Est respublica res Populi; Populus autem non Omnis hominum coetus, quoquo modo Congregatus, Sed Coetus multitudinis juris consensu et Communione utilitatis sociatus." De Republica 1, 25. In the next Section, Cicero apparently distinguishes between "respublica" and "Civitas:" Civitas, Quae est constitutio Populi.... respublica, quae ut dixi Populi res est But the distinction is not adhered to in what follows, and the two terms are used interchangeably.

مگر بعد میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں اس فرق کی پیروی نہیں کی گئی ہے اور دونوں اصطلاحات
ایک دوسرے کے بجائے استعمال ہوئے ہیں۔

۲۔ "مملکت" جلد اول صفحہ ۲۹۔

باب ۲ اس سے خارج ہوں۔ اس نتیجے کے بعد (جو قطعی وہی پالیبیس کا نتیجہ ہے) روم کے دستوری ارتقا کا ایک مشرح بیان دیا گیا ہے اور اسے اسی طرح ترتیب دیا ہے جس سے روک اور توازن کی ضرورت پر زور پڑتا ہو اور کامل پختہ جمہوری نظم مرکب شکل کی ایک مکمل مثال معلوم ہوتا ہو۔[1] وہ یہ دکھاتا ہے کہ شاہی اس وجہ سے ساقط ہوئی کہ بادشاہ جابر بن گیا تھا، اشراف کی اعیانیت جب اجارۂ اختیار میں حد سے گزر گئی تو اسے مجبور ہو کر اس نظم میں اجلافی عناصر کی قید لگانا پڑی اور سسرو اتنا قدامت پسند مدبر ہے کہ اس نے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ برادران گریکس کے وقت سے مملکت میں جو پریشانیاں برپا ہوئیں، وہ عمومی اثرات کے مبالغے کا نتیجہ ہیں۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ سسرو کا خیال پالیبیس کے اشارات کے تتبع میں چلا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ یونانیوں سے متجاوز رومیوں نے علم السیاست میں کچھ اضافہ نہیں کیا ایک ایسا دعوے ہے جس کی توثیق واقعات سے نہیں ہوتی۔ مملکت کے ٹکڑے اس قدر کم اور اس قدر بے جوڑ ہیں کہ ان سے سسرو کے خیالات کے صحیح اندازے کی کوئی بنا نہیں قائم ہو سکتی۔ البتہ ان میں اس فیصلے کے اثبات کے لیے بہت کچھ موجود ہے کہ روک اور توازن کے متعلق اس کا تصور پالیبیس کے تصور سے نسبتہً بہت کم مصنوعی ہے یعنے جس توازن کی ضرورت تھی وہ حکام، سینیٹ اور جمعیات کے من حیث الاعضا ہونے کی بہ نسبت، قوت، اثر اور آزادی کے من حیث الاصول ہونے میں زیادہ تھا۔[2] 122

---

[1] "مملکت" جلد دوم مقابلہ کیجیے بالخصوص جلد دوم صفحہ ۳۹۔

[2] مقابلہ کیجیے مقالہ دوم صفحہ ۳۳۔ جب تک کسی ملک میں حقوق فرائض اور عطایا میں توازن قائم ہو کر مجسٹریٹوں کو کافی قوت، حکمرانوں کے مشورے کو اقتدار اور رعایا کو آزادی حاصل نہ ہو اس وقت تک دولت عامہ کی اس ناقابل تبدیل حالت کی حفاظت ممکن نہیں۔

اس بحث کے متعلق قطعی صداقت جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ باب
جس سرحد پر اخلاقیات، اصول قانون اور سیاسیات ملتے ہیں وہاں سسرو نے ایک ایسا کام انجام دیا ہے جس سے اسے سیاسی نظریے کی تاریخ میں ایک اہم جگہ مل جاتی ہے۔ یہ کام قانون فطرت کا تصور قائم کرنا اور اس کی ارتقائی اور عملی صورتوں کو واضح کرنا ہے۔

جیسا کہ اوپر ظاہر ہو چکا ہے، یہ مسلمہ کہ حق اور انصاف کے اصول ابدی اور نا قابل تغیر تھے، افلاطون کے سیاسیات کی ہئیت خاص تھا اور رواقیوں نے اسے اختیار کر لیا تھا۔ افلاطون کے وہاں یہ اصول زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی نوعیت و خصوصیت رکھتا تھا، رواقیوں نے اسے اعلیٰ ہمہ گیر اصول کی حیثیت سے قانون فطرت کے ہمہ ادست تصور کا لازمہ بنا لیا۔ سسرو نے افلاطون کے خیالات مابعد کی روش پر چل کر ابدی انصاف کے لیے ایک منبع دیوتاؤں کی مرضی میں نکالا، اور دیوتاؤں کی نسبت اس نے فطرت کے متوازی ہونے کا نہیں بلکہ فطرت سے فائق ہونے کا تصور قائم کیا۔ دوسری طرف مابعد کے رواقی خیالات کی روش پر چل کر اس نے مجرد و ہمہ گیر تعقل و قانون کے احکام کا بلا واسطہ تعلق واقعی انسانی تعقل اور ملکی قوانین کے عمل کے ساتھ پیدا کر دیا۔

یونانی فلسفے میں حق اور قانون کے درمیان فرق تسلیم کیا گیا تھا، مگر حق کی نسبت یہ خیال تھا کہ اپنے منبع اور اپنے مدخل کے اعتبار سے وہ قانون سے سابق اور اس سے بہت کچھ آزاد ہے، درحقیقت لفظ "حق" میں دو ممیز تصور مجتمع تھے۔ اول، تجریدی عمدگی اور نکوکاری کا تصور تھا، اور دوسرے ۱۲۳
ان حقوق خاص کے مجموعے کا تصور تھا جو کسی معین فرد یا گروہ افراد کے حصے میں آیا ہو۔ یہ مفہوم انگریزی میں صیغہ جمع یعنے "حقوق" کے لفظ سے بہترین طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ یونانی فلسفے کا رجحان ان میں سے پہلے مفہوم کی طرف زیادہ رہا، اس کے برخلاف رومیوں کا میلان مفہوم ثانی کے اولین مقصد کی طرف رہا۔ اس میلان کے اثر کے تحت میں سسرو نے قانون اور حقوق کے تعلق کے

باب۲ قدیم تر یونانی تصور کو پلٹ دیا، اور ہر مفہوم میں اس نے حق کو قانون سے فروتر اور اس کا تابع بنانا چاہا۔ اس کے دلائل حسبِ ذیل ہیں[1]۔ کل فطرت پر خدا حکمراں ہے[2]۔ کل مخلوقات میں انسان سب سے اعلیٰ مخلوق ہے۔ عقل رکھنے کی وجہ سے وہ دوسری مخلوقات سے ممتاز اور خالق کے مثل ہے۔ طبع انسانی میں ربانی عنصر ہونے کی وجہ سے انسان حق و انصاف کے انتہائی اصولوں میں شرکت کرتا ہے جو محض اس قانون کے عناصر ہیں جن کے بموجب خدا کائنات پر حکمرانی کرتا ہے۔ مزید براں، تمام اشخاص از روئے فطرت ان اصولوں کا ادراک رکھتے ہیں، کیونکہ تمام انسان یکساں طور پر ذی عقل ہیں۔ انسانی فطرت کی وحدت قطعی و مطلق ہے، "کوئی شخص خود اپنے سے اس سے زیادہ مماثل نہیں ہے جتنا کل، کل سے مماثل ہے" اگرچہ خراب عادات سے ظاہری تخالف پیدا ہو سکتا ہے، مگر جسے فطرت سے عقل عطا ہوئی ہے اسے صحیح عقل بھی عطا ہوئی ہے، اور اس لیے قانون بھی عطا ہوا ہے، جو امر و نہی کے لیے صحیح عقل ہے، اور اگر قانون عطا ہوا ہے تو حق بھی عطا ہوا ہے، مگر عقل سب کو عطا ہوئی ہے اس لیے حق بھی سب کو
۱۲۴ عطا ہوا ہے[3]" پس قانونِ فطرت یعنی خالص و محض قانون تمام حقوق تا آنکہ طبعی حقوق کا بھی منبع اور حصر ہے۔ اس مسلمے کے خلاف یہ حجت جائز نہیں کہ انسانی حقوق کی بنیاد مقاصد کی زیرکانہ پیش بینیوں پر ہے، یا یہ کہ اقوام روئے زمین کے ادارات و قوانین کے وسیع تنوع سے حق و انصاف کے حقیقی تنوع کا اظہار ہوتا ہے۔ صحیح اور آخری مفہوم میں، قانون وہ ابدی دانائی ہے جو دنیا پر حکمرانی کرتی ہے۔ کس شے کا حکم دینا چاہیے اور کس شے سے منع کرنا چاہیے یہ بزرگوں کے عقلی فرمان کے مطابق انسانوں میں جاری ہے۔ اقوام کے مقامی و عارضی توضیع قوانین کو

ف۱ - یہ دلیل "قانون" (De Legibus) کتاب اول کا موضوع ہے۔ ف۲ - سسرو نے کبھی کبھی deus (مقالہ ۱، ۷) کی جمع استعمال کی ہے مگر عام طور پر وہ واحد استعمال کرتا ہے۔ ف۳ - چنانچہ جس کسی کو قدرت نے عقل دی ہے اور عقل بھی صحیح دی ہے تو اسی بنا پر اسے قانون بھی دیا ہے (جو امر و نہی

باب۴ محض اخلاقاً قانون کہا جاتا ہے اور جو قوانین موضوعہ فطری اخلاق کے مخالف واقع ہوں وہ اس نام کا استحقاق نہیں رکھتے[۱]

قطعی منطق کے نقطۂ نظر سے، اس دعوے میں ابھی کچھ اور درکار ہے، "فطرت" کے تصور کی تعریف کہیں بھی پوری طرح نہیں کی گئی ہے، اور یہ لفظ متعدد مفہوموں میں استعمال کیا گیا ہے[۲] اس کے ساتھ ہی سسرو سے نازک مواقع پر خطیب کا میلان ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عقلیت کو چھوڑ کر لفاظی میں پڑ جاتا ہے[۳] مگر اس کی زندگی کے عین بعد کے زمانوں کے حالات نے اس کی تحریروں میں وسیع اثر پیدا کر دیا لیکن اس کی تحریر کے پندرہ صدی بعد تک یہ نہ ہوا کہ اس کے اس اصول کے عملی اطلاق کی کوشش کی گئی ہوتی کہ جو قانون موضوعہ ۱۲۵ قانون فطرت کے خلاف ہو اسے قانون کی قوت نہیں حاصل ہے۔

اس کی تصنیف "قانون" میں مصرحۂ بالا بحث اس غرض سے ہے کہ وہ ایک ایسے دستوری ملکی مجموعۂ ضوابط کی تفصیلی تشریح کی تمہید کا کام دے جو قانون فطرت کے اصولوں سے مطابقت رکھتا ہو، مگر جو تین کتابیں[۴] ہمارے پاس ہیں، وہ روم کے بعض مذہبی و سیاسی ادارات کی شرح سے کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ پس اس طرح فطرت کا ابدی و ہمہ گیر قانون محض روم کا قانون ثابت ہوتا ہے۔ جس میں بعض ترمیمیں اس مقصد سے ہیں کہ اس وقت کے سیاسیات میں سسرو کے فریق کی کامیابی زیادہ آسان ہو جائے۔ جن حالات میں اس خطیب اعظم نے اپنی زندگی سے ہاتھ دھویا، ان سے اس کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہیں صحیح عقل کو کام میں لاتا ہے) اور اگر قانون، تو وہ بھی مطابق حق۔ چونکہ عقل ہر کسی کو بخشی گئی ہے۔ اس لیے امر حق بھی ہر کسی کو دیا گیا ہے۔ جلد اول صفحہ ۱۲۔

ف۱۔ "قانون" مقالۂ دوم ۵۔ ف۲۔ "قانون" (مقالۂ اول صفحہ ۷-۱۲) میں یہ لفظ حسب ذیل مفہوموں کے اظہار کے لیے استعمال ہوا ہے (۱) کائنات جس طرح کہ خلق کی گئی ہے (۲) عالم مادی کی قوتیں (۳) انسان کا خالق (۴) متعدد تصورات جو قطعی تعریف کے معارض ہیں۔

ف۳۔ مثلاً جلد اول صفحہ ۱۸۔

ف۴۔ یہ تصنیف نامکمل ہے، تجویز چھ مقالوں کی تھی۔

باب ۲ ان کوششوں پر ایک طرح کا ترحم چھا جاتا ہے کہ وہ جمہوریت کے بے حس ادارات
میں عقلی تکمیل کے عناصر پیدا کرنا چاہتا تھا۔

۶۔ شہنشاہی مقننین

مابعد جمہوریت کی صدیوں کے شخصی قانون کے ذریعے سے یہ ہوا کہ سسرو
نے جن مقننی تصورات پر بحث کی تھی وہ واقعاً بار آور ہوئے۔ جب حکمراں کے
محل سے باہر سیاسی زندگی فنا ہو گئی، اس وقت رومیوں کی طبیعت کے ملکۂ
حکمرانی نے اپنی سرگرمی کا میدان عمل اس عظیم الشان مملکت کے اندر غیر سیاسی
تعلقات کی ترتیب و درستی میں نکال لیا۔ حکمراں (Principate) کا
خاص تاریخی کارنامہ یہ تھا کہ متمدن دنیا کے تمام متضاد عناصر کو انتظامی اتحاد
کے اندر ایک کر دیا۔ اس کام کے دوران میں رومیوں کی مقننانہ ذہانت ۱۲۶
اپنی شان کے انتہائی عروج پر پہنچ گئی اور اصولوں کا وہ مجموعہ پیدا کیا جو
اس وقت یورپی قانون کی بنیاد ہے۔

جمہوریت کے تحت میں روم کا شخصی قانون دوگونہ نوعیت رکھتا
تھا، ایک قانون ملکی دوسرا قانون اجانب۔ قانون ملکی قواعد کا وہ مجموعہ تھا
جس کے بموجب رومی شہریوں کے املاکی و خاندانی حقوق کا تعین ہوتا تھا۔
قانون اجانب غیر شہریوں یعنے مقیمان غیر ملکی اور محکومین پر عائد ہوتا تھا۔
قانون ملکی کی بنیاد "دوازدہ الواح" کے مجموعۂ ضوابط پر تھی، اور رومیوں کی
طبیعت کی قدامت پسندی کی وجہ سے اس میں تشریعی ترمیم شاذ و نادر ہی
ہوتی تھی۔ اس کے برخلاف قانون اجانب میں نہ صرف اس طبعی نصفت
شعاری کے اصول داخل تھے جو روز افزوں روشن خیالی کے ساتھ خود
روم میں ترقی کر رہی تھی بلکہ اقوام غیر اور اقوام محکوم کے رواج اور قانونی
خیال بھی اس میں شامل تھے اور اس قانون کے اطلاق میں رومی حکام کو

باب۷ آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنے ادراک عدل کے سوا کسی طرح کی قید کے بغیر اس کے اصولوں میں تعدیل (ترمیم) کر دیں۔ دوازدہ الواح اس زمانے (سنہ ۴۵۰ ق م) کی تھی جب روم کا معاشرتی ارتقا نسبتہً ہلکا تھا اور قانونی تصورات وحالات بہت ہی ابتدائی حالت میں تھے۔ جب شہر میں وسعت ہوئی اور مدنی زندگی کے تعلقات پیچیدہ ہو گئے تو قانون ملکی ضروریات وقت سے پیچھے ہٹتا گیا۔ قانون اجانب کے مقابلے سے یہ امر صاف نمایاں ہو جاتا ہے کیونکہ اس آخری قانون میں خاص کر بحر ایڈریاٹک سے مشرق کی فتوحات کے بعد ایک بہت ہی پاکیزہ نظم معاشرت کے اصول و رواج شامل ہو گئے تھے، رومی شہریوں کو غیر ملکیوں اور صوبے والوں کے مقابلے میں اکثر کاروباری عزایم میں جس ناموافقت کا سامنا ہوتا تھا ان کی وجہ سے جمہوریت کے زوال ۱۲۷
کے قبل ہی یہ میلان پیدا ہو گیا تھا کہ قانون کے دونوں مجموعوں کو ملا دیا جائے۔
امارت کے زمانے میں نظم ونسق اور کار روائی عدالتی کے حکمراں کے دربار میں مجتمع ہو جانے کے باعث اس میلان میں بہت کچھ ترقی ہو گئی۔ حکمرانوں نے ان مرافعات کے نکات قانونی کے تصفیے کے لیے جو تمام حصص قلمرو سے آتے تھے اپنے گرد بہترین مقننوں کو جمع کر لیا جن کی کثرت تین صدیوں تک روم میں بہت زیادہ رہی۔ ان لوگوں کی رایوں سے رومی قانون کو وہ فوقیت حاصل ہوئی جس کا اظہار جسٹینین کے ضابطۂ اعظم میں ہوا ہے۔

ان مقننین کا علمی کام یہ تھا کہ وہ قانون ملکی اور قانون اجانب کو ترتیب میں لائیں اور انھیں یکساں اتحاد میں ڈھال دیں۔ آخر الذکر عنوان کے تحت میں وہ تمام مختلف نظم شامل تھے جو یکے بعد دیگرے پریٹروں (Praetors) کے احکام کی وجہ سے روم کے غیر ملکیوں کے لیے اور صوبوں میں پیدا ہو گئے تھے۔ مقننین سے یہ چاہا گیا کہ ان نہایت ہی مختلف الانواع مقامی اور نسلی رسم ورواج اور خیالات کے طومار بے پایاں سے محقق کر کے یہ بتائیں کہ کون سے رواج وخیالات ان عام اصولوں سے موافقت رکھتے ہیں جن کا اطلاق تمام شہنشاہی پر کیا جائے۔ اس کام سے یہ لازم آگیا کہ حقوق وعدل کی انتہائی

باب۸ نوعیت پر دقیق ترین غور کیا جائے۔ مقننوں میں سب سے بلند پایہ مقننین
رواقی میلان رکھنے والے تھے اور اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی تصانیف
کی بنیاد میں رواقی فلسفے کے مخصوص مسلمات پائے جاتے ہیں چونکہ وہ تمام متمدن
دنیا کے عملی معاملات پر غور کر رہے تھے اس لیے ہمہ گیر قانون اور انسان
کی برادری کا تصور ان کے وہاں ایسی عملی صورت میں ظاہر ہوا جو سابق
۱۲۸ کے رواقیوں بلکہ سسرو کے زمانے میں بھی بالکلیہ مفقود تھا۔

مقننوں کے فلسفے میں قانون کی بہ نسبت حقوق کو تصور کی حیثیت سے زیادہ بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ اور "حق طبعی" کے مقابلے میں سسرو کے "قانون طبعی" پر بہت ہی کم لحاظ کیا گیا۔ آخر الذکر یعنے حقوق طبعی نے بہت بڑی اہمیت حاصل کر لی اور اس کی نوعیت اور اس کا مضمون بہت شرح و بسط کے ساتھ متعین کیا گیا۔ چونکہ روم کی ماتحت قوموں میں سے متعدد اقوام کے خیالات اور رسم و رواج میں بہت کچھ قدر مشترک پایا گیا اس لیے "قانون اجانب" یعنے ان خیالات و مراسم کا مجموعہ حقوق طبعی کے مرادف سمجھا جانے لگا اور اسے اس فطری عقل کا عملی مجسمہ تصور کیا جانے لگا جو حق طبعی کا خاص عنصر تھا۔ جب اس شخص نے جس کی رائے شہنشاہی کے لیے قانون تھی، غلامی کے معاملے میں بالاعلان یہ کہہ دیا کہ "جہاں تک حقوق طبعی کا تعلق ہے تمام انسان برابر ہیں"[1] یا یہ کہ "قانون طبعی کی رو سے تمام انسان آزاد پیدا ہوتے ہیں"[2] یا یہ کہ "غلامی ایک ایسا ادارہ ہے جو فطرت کے خلاف ہے"[3]۔ تو پھر معاشری معاملات میں رواقی مسلکے کا میلان بہت صاف ہو گیا۔ لیکن درحقیقت ان مسلمات کو اس سیاسی اہمیت سے کچھ واسطہ نہ تھا جو بہت زمانے بعد اس کے ساتھ شامل کر دی گئی مگر ان سے طبعی حقوق کے تصور کو

ف۱ - الپین در خلاصہ مقالۂ اول باب ۲۶ صفحہ ۳۲۔
ف۲ - احکام جسٹینین، جلد اول باب دوم صفحہ ۲۔
ف۳ - Digest. I. V. 4. Servitus est. Constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur.

بہت ہی قطعیت حاصل ہو گئی، اور جب جسٹنین کے مجموعۂ ضوابط کے ساتھ اس خیال کے حامل اصول موضوعۂ جدید یورپ کے اصول قانون میں داخل ہو گئے تو پھر ان کے اطلاق کی وسعت ایک ایسی ہی حسب معمول کارروائی ہو گئی جیسے وہ کارروائی جس کے ذریعے سے وہ ابتداءً وجود میں آئے تھے۔

۱۲۹ حقوق طبعی کے نظریے میں کسی سیاسی اشارے کا ہونا رومی اصول قانون سے کس قدر مستبعد تھا، اس کا اندازہ صاف طور پر اعلیٰ واضع قوانین سے متعلق مسلمے سے ہو سکتا ہے۔ (رومیوں کے نزدیک) ہمہ گیر عقل حقوق کا منبع تھی، مگر حکمراں کی مرضی سے قانون بنتا تھا۔

Quidquid Principi Placuit legis habet Vigorem[1]

شہنشاہی کے زمانے میں واقعی حالات نے اس امر میں مطلق شک کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ عملی معاملات میں ہمہ گیر عقل کو تقدم حاصل ہے یا فرمانروا کی مرضی کو یہ معاملہ اس زمانے میں اس قدر صاف نہیں تھا جیسا جسٹنین کا مجموعۂ ضوابط یورپ کا عام قانون تھا، اور حکمران اور قوم کے تعلقات کی بابت تمام اختلافات میں جس شد و مد سے ایک جانب سے یہ مسلمہ پیش ہوتا تھا کہ قانون میں فرمانروا کی مرضی کو فوقیت حاصل ہے اسی شد و مد سے دوسری جانب سے وہ مسلمات پیش ہوتے تھے جو آزادی اور مساوات انسانی سے تعلق رکھتے تھے۔

---

[1] "ادارہ"، مقالۂ اول جزو ۲، صفحہ ۱۔

باب ۵

منتخب حوالجات

ڈیو بائس "جمعیات ایٹولیا و ایکنا" (Les Ligues etolienne et acheenne)

فریمین "حکومت وفاقی" (Federal Government) جلد اول باب پنجم۔

گر یج "یونان کی دستوری تاریخ" (greek Constitutional History) ابواب ہفتم و ہشتم۔

ہرمین "یونان کے سیاسی آثار قدیمہ" (Political Antiquities of Greece) صفحات ۳۷۱-۳۹۹۔

اسکالا "قدیم مملکتوں کے معاہدات" (Die Staatsvertrage des Altertums)

شکبرگ "تواریخ پالیبیس" (The Histories of Polybius) جلد اول، تمہید پیرا ۳-ترجمہ صفحات ۴۵۸-۵۰۸۔

تھرول "تاریخ یونان" (History of Greece) ابواب ۴۱، ۴۳۔

کورٹنی۔ "ابیقورس در ہیلینیکا" (Epicurus, in Hellenica) صفحات ۲۲۳-۲۴۳

گرانٹ، "اخلاقیات ارسطو" (The Ethics of Aristotle) جلد اول صفحات ۳۰۴-۳۷۱۔

ہاک "رواقیین کی عمرانیات" (Die Gesellschaftslehre des Stoiker)

ہلڈنبراند، صفحہ ۵۰۳ ومابعد۔ ژانے جلد اول، صفحات ۲۳۴-۲۶۳۔

ہنکل، صفحات ۹۸-۱۱۵۔ رامر صفحہ ۱۲ ومابعد۔

رٹر "تاریخ فلسفہ" (Geschichte der Philos) جلد سوم صفحات ۶۲۷-۶۳۵، جلد ۴ صفحات ۷۹-۱۷۹، ترجمہ (جلد سوم صفحات ۵۷۵-۶۵۸، جلد سوم ۷۵-۱۶۲)۔

زلر "یونانیوں کا فلسفہ" (Philosophie der Griechen) جلد سوم

باب باب اول صفحات ۲۶-۶۳، ۲۷۲-۳۰۹، ۳۴۶-۳۷۸، ۴۵۰-۴۷۷ (رواقیئین)،
مشائین و مشککین، ترجمہ ابواب ۳، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۱).

۱۳۰ ایسٹ "رومی سیاسی ادارات" (Roman Political Institutions) ۱
آرنلڈ "تاریخ روم" "رومی صوبجاتی نظم ونسق" (History of Rome; Roman Provinical Administration)
فاؤلر "یونانیوں اور رومیوں کی شہری مملکت" (City State of the Greeks and Romans) صفحہ ۴۷ ومابعد، ۱۰۵-۱۱۲، ۱۸۸-۱۹۴، ۲۱۷-۲۴۲ ومابعد
فریمین "مقابلتی سیاسیات" (Comparative Politics)
فسٹل دی کولنجز "قدیم شہر" (La Cite antique) (ترجمہ اسمال)
گرینج "رومی زندگی عامہ" (Roman Public Life)
گبن "زوال وسقوط" (Decline and Fall) ابواب ۳-۱۳-۱۷۔
کارلو "رومانی اصول قانون کی تاریخ" (Romische Rechts geschichte)
مریول "رومانی تاریخ" (History of Romans)
ماسن "رومانی تاریخ" بالخصوص جلد اول (ترجمہ ڈکسن) رومانی دستور
ڈیوڈسن، پالیبس درہلینیکا" (Polybius in Hellenica) صفحات ۳۵۳-۳۸۷۔
اسکالا "مطالع پالیبس" (Die Studien des Polybius) سسرو کی جملہ تحریریں متعلق مملکت اور قانون" (Ciceronis scripta ..omnia) (ٹیوبنر ۱۸۶۸ء) حصہ چہارم جلد دوم صفحات ۲۷۱-۴۵۰؛
فیتھرسٹن ہیوج ترجمہ "سسرو کی مملکت" (The Republic of Cicero)
ہنٹر "رومی قانون کی تاریخی تشریح" (Historical Exposition of Roman Law)
ایہرنگ "روح قانون رومانی" (geist des romischen Rechts)
لفریر "رومی مقننین پر رواقیوں کا اثر" (L' Influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes roinains, in Acad.

باب ۲

des sci. mor et pol; Mem: X. 579,685)

میکنزی، ''مطالع قانون روم'' (Studies in Roman Law)

مین ''قدیم قانون'' (Ancient Law) باب ۲-۴-

مورے، ''رومی قانون کے خاکے'' (Out lines of Roman Law)

مائل ''جسٹنین کے ضابطے'' (Institutes of Justinian) اصل و ترجمہ

میور ہیڈ ''روم کے شخصی قانون کی تمہید'' (Introduction to the Private Law of Rome) گیس و الپین، اصل و ترجمہ۔

ریوسے ''قانون روما پر تاریخی تمہید'' (Intro duction historique au droit romain)

ساوگنی ''از منۂ وسطیٰ کے رومانی قانون کی تاریخ'' (Geachichte des romischen Rechts im Mittelalter)

اسکیولن ''تاریخ رومانی قانون'' (Geschichte des romisehen Rechts)

سوہم، (The Institutes of Roman Law) مترجمہ لڈلی۔

ویگٹ ''حق فطری'' (Das jus naturale) جلد اول (متعلق سسرو صفحات ۱۶۷-۲۱۲)۔

باب ۵

۱۳۱

باب پنجم

ارتقائے ادارات ازمنۂ وسطیٰ

۱۔ زوال پذیر رومی شہنشاہی اور مسیحیت

فلسفۂ سیاسیہ کے نقطۂ نظر سے ازمنۂ وسطیٰ کا خاص الخاص واقعہ یہ ہے کہ تمام رومی شہنشاہی بلکہ اس کے حدود کے باہر بھی مذہب عیسوی قائم ہو گیا اور مسیحی کلیسا کو ترقی ہوئی۔ روم کے سیاسی ادارات میں مشرق میں یونانی جذبات کے باطنی اور سست رو اثر سے اور مغرب میں ٹیوٹانی قوموں کے پر اشتداد تصادم سے تغیر واقع ہوا۔ مگر جس طرح ایک حصے میں ہوا اسی طرح دوسرے حصے میں ہوا کہ مسیحی مسلمہ عقیدے اور کلیسائی اقتدار نے وہ اصول مہیا کئے جو تمام یا ادراک تصور پر حاوی ہو گئے۔ رومی و یونانی علم و ادب کے حیرت انگیز افلاس نے (جو روم کی سیاسی فنا سے صدیوں پہلے ظاہر ہو چکا تھا) پر آشوب زمانے کے لیے کوئی ذہنی وسائل باقی نہ چھوڑے، اور یورپ مایوسانہ عقیدے اور شرمناک وہم پرستی میں مبتلا ہو گیا۔ زمانۂ وسطیٰ غیر سیاسی زمانہ تھا۔ اس کے عزائم و تصورات مذہبی عقیدے کی شکل و معنے کے گرد مرکوز تھے۔ رومی شہنشاہی کی

باب ۵ تسا ہی کے بعد جو سیاسی ادارات انجام کار میں پیدا ہوئے ان کو دنیا میں اختصاصی
اثر اسی امر سے حاصل ہوا اور جب ذہنی زندگی کی نشأۃ ثانیہ میں سیاسی تخمین پھر زندہ
۱۳۲ ہوئی تو اس وقت جس مسئلے پر تقریباً تمام تر توجہ منعطف ہوئی وہ یہ تھا کہ مملکت کو کلیسا
سے الگ کر لیا جائے۔ درحقیقت ازمنۂ وسطیٰ کے سیاسی فلسفے کا زور اس وقت ختم ہو گیا
جب اس نے دینی و دنیاوی اقتدار کے تعلق کی بابت ایک نظریہ قائم کر دیا۔

قیام وجود مسیحیت کی پہلی تین صدیوں میں اس کی ترقی ہر ایک
نقطۂ نظر سے ایک حیرت انگیز واقعہ ہے' اس کی ابتدا شہنشاہی کے ایک گمنام
قطعے میں ایک محقر و مظلوم قوم میں ہوئی' مگر چوتھی صدی کے شروع ہوتے ہوتے
عیسائیوں کے عقائد رومی دنیا کے نہایت ہی باا ثر طبقات کا مذہب بن گئے۔
جب قسطنطین نے اسے مملکت کے سرکاری عقیدے کے طور پر قبول کر لیا تو پھر
یہ تمام شہنشاہی کے اندر کفر کی فنا پذیر قوتوں پر غالب آ گیا' اور اپنے پیروؤں
کے جوش کی وجہ سے اس نے ان ٹیوٹانی قوموں کے اندر وسیع اقتدار
پیدا کر لیا جو بہت جلد شہنشاہی مملکت کو پارہ پارہ کر دینے والی تھیں۔ قسطنطین
کے مذہب عیسوی قبول کرنے کے قبل عیسوی جماعتوں یعنے کلیسا کی تنظیم کا
تعین کچھ تو اس عقیدے کے اوائل زمانے کے عمومی حالات کے بموجب
ہوتا تھا اور کچھ جانشینی حواری کی روایات کے بموجب' ہر ایک جماعت کے
معتقدین کی رسمی و غیر رسمی پسند سے ہوتا تھا' اور سب کے عمومی مقاصد
کے اعتبار سے ان کلیساؤں کے مشورے پر خاص لحاظ کیا جاتا تھا جو اپنی
حواریانہ بنیاد یا ان شہروں کی وسعت و اہمیت کے اعتبار سے نمایاں
۱۳۳ حیثیت رکھتے تھے۔ ان دونوں بناؤں کے بموجب رومی کلیسا اور اس کے
اسقف کو قدیم ترین ایام سے ممیز تفوق حاصل تھا' جب مسیحیت مملکت کا مذہب
بن گئی تو متعدد واقعات و اسباب ایسے فراہم ہو گئے جن سے کلیسائی تنظیم کی
تکمیل اور قطعی توازن کے کام میں عجلت پیدا ہو گئی' مگر جن مسائل کا اس
سے تعلق تھا' ان کے متعلق نئے حالات کے تحت میں صاحب اقتدار
شہنشاہ تھا' کلیسا کی مجلسیں عقیدے اور تنظیم سے متعلقہ مسائل کو منظور کرتی تھیں۔

باب ۵ مگر متواتر واقع ہونے والے ارتداد کے خلاف احکام لعنت اور اختیار و تفوق کے متصادم دعاوی کی تصفیوں کی تصدیق کرنا اور انھیں عمل میں لانا شہنشاہی حکام کے ہاتھ میں تھا، اچھا ہو ایا بُرا کلیسا سیاسیات میں داخل ہو گیا تھا۔

قسطنطین کے دورِ حکومت اور مغربی شہنشاہی کے زوال کی درمیانی ڈیڑھ صدی کی خصوصیت یہ تھی کہ سیاسی جماعت حکمران سے بالمقابل کلیسائی جماعت کی قوت میں عام طور پر اضافہ ہوتا گیا۔ اس کے اسباب میں بیشتر شہنشاہوں کی کمزوری و نا اہلیت، متعدد اساقفہ کی اقتدارانہ قابلیت ہمہ گیر معاشری زوال کے اندر مسیحانہ امید کی دلفریبی اور وحشی حملہ آوروں کے تباہ کن غیظ و غضب سے حرمت یا نفرت کی وجہ سے اکثر مذہبی ادارات کا بچ جانا، یہ سب امور اس کے اسباب میں داخل تھے[۵۱]۔ یہی زمانہ تھا جب ملان کے اسقف ایمبروس نے اس کمزور ولنٹینین کے اقتدار کی معاومت کی جو ملان میں طریق ایرئیس قائم کرنا چاہتا تھا[۵۲]، اور طاقتور تھیوڈیسیس ۱۳۴
کو اطاعت و استغفار پر اس طرح مجبور کیا کہ اسے تقرب عشائے ربانی سے خارج کر دیا۔ اور یہی زمانہ تھا جب ہپو کے اسقف آگسٹائن نے مسیحی عقیدے کو اپنے قابلانہ و کثیر التحریر قلم کی صورت آفریں قوت سے مدد پہنچائی اور شہنشاہی دربار میں شاطرانہ طریقوں سے اثر پیدا کر کے اپنے خیالات کو

۵۱۔ ہاجکن "اطالیہ اور اس کے حملہ آور" (Italy and her Invaders) جلد اول حصہ دوم صفحہ ۷۹۲۔

۵۲۔ ایمبروس کی عملی دنیا دارانہ دانش کا صریح اظہار اس معاملے کے ایک واقعے سے ہو جاتا ہے۔ جب اس نے اپنی اسقفی کے اندر شہنشاہ کے مقرر کردہ اگزینٹس کو جو ایرئیس کا پیرو تھا، ایک گرجا حوالے کر دینے سے انکار کیا اور شہنشاہی روش پر سخت لعنت ملامت کی تو شہر کے اندر اس کے پیروؤں میں سخت شورش برپا ہو گئی، حکام ملکی نے اسقف پر زور دیا کہ اس شورش کو فرو کرے اس نے اس سے انکار کر دیا اور کہا کہ "وہ عیسائی پادریوں کے حالات جو لاطینی میں لکھے گئے ہیں"۔

باب۵ تقویت دی[1]۔ یہی زمانہ تھا جب جروم نے اپنے قول و فعل سے خانقاہی خیالات
کی اشاعت کی جس سے ایک مایوس کن زمانے میں مسیحیت کی علوئے شان میں
بہت مدد ملی اور یہی زمانہ تھا جب روم کے اسقف لیو نے ہیبتناک ہیون کے
ہاتھ ابدی شہر پر پڑنے سے روک دیے اور اس طرح اپنے عقیدے اور اپنی
اسقفی کے لیے متمدن انسان کا شکر و سپاس حاصل کر لیا[2]۔

مغرب میں شہنشاہی اقتدار کے فنا ہو جانے کے بعد، قدیم صوبوں میں
وحشیوں کی جو بادشاہیاں قائم ہوئیں، ان میں، رومی خیالات کی موثر نمایندگی
صرف کلیسا کے ذریعے سے ہوئی تھی۔ قانونی و سیاسی ادارات ٹیوٹنوں کے
رسوم و روایات کے تابع کر دیے گئے یا ان کے موافق بنا لیے گئے مگر کلیسائی
اقتدار صوری و معنوی طور پر بہت کچھ علیٰ حالہ باقی رہ گیا۔ جب تک قوموں کا
امتزاج بہت ترقی نہ کر گیا اس وقت تک کلیسا کے اعلیٰ مناصب تقریباً
بالکلیہ رومیوں کے قبضے میں رہے اور اس کے دور رس اثرات اس ۱۳۵
وقت معاً ذہن میں آ جاتے ہیں، جب اتنا اور ظاہر ہو جائے کہ ٹیوٹنی
بادشاہوں کے تشریعی و انتظامی نظم میں نہایت ہی ابتدائی زمانے سے
اساقفہ ایک مسلمہ جزو کے طور پر شامل تھے[3]۔ مذہبی عقیدہ یا جذبہ نہ صرف
وینڈل، برگنڈی اور آسٹروگاتھ کے قلیل الحیات نظم ہائے حکومت میں
اگر فیصلہ کن حد تک نہیں تو بہت بڑی حد تک داخل تھا بلکہ وزیگاتھ اور
فرنک کی زیادہ دیرپا بادشاہیوں میں بھی اس کا عمل دخل تھا۔ یہ قومیں
جنگ و جدل کی جس قیامت خیز حالت میں مبتلا ہو گئی تھیں، اس محشرستان میں

۱۔ مقابلہ کیجیے مل مین، لاطینی عیسائیت (Latin Christianity)
جلد اول صفحہ ۱۷۰ (نیویارک ۱۸۶۲ء)۔

۲۔ "اٹلا" کا واپس ہو جانا خالصۃً پوپ لیو کے فعل کی وجہ سے تھا اس کا ثبوت اس سے زیادہ صریح
کسی اور واقعے سے نہیں ملتا کہ ہمہ گیر طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

۳۔ مقابلہ کیجیے ملمین، حسب بالا، جلد اول صفحہ ۵۲۴ و ما بعد۔

باب۵ عیسوی کلیسا اگرچہ عقیدے اور عمل کے اعتبار سے بہت کچھ ان وحشیوں کے ہم رنگ بن گیا تھا، پھر بھی وہ اپنی تنظیم اور اپنے امتیاز کے اعتبار سے اگر ترقی نہیں کر گیا تو بدرجۂ اقل، نقصان و خسران سے بھی بچا رہا۔

مشرق میں، رومی اقتدار کی دیرپائی سے کلیسا اور مملکت کا قدیم تعلق برقرار رہا۔ مذہب بے علم وحشیوں کے بہیمانہ اثر سے بچ گیا مگر عالی دماغ ذی علم یونانیوں کی عجیب و غریب نزاکتوں اور نفاستوں کا شکار ہو گیا۔ مشرق سے ارتداد کا طوفان امنڈا اور اس میں شہنشاہی حکام کو اس سے کم زحمت نہیں ہوئی جتنی مغرب کے حکمرانوں کو وحشی حملہ آوروں سے ہوئی مگر قسطنطنیہ میں شہنشاہی قوت کے غیر منقطع طور پر قائم رہنے سے کلیسائی خودمختاری کو ترقی کا وہ موقع نہ مل سکا جو مغرب میں شہنشاہی کے زوال سے مل گیا۔ مشرقی کلیسا کا قریب ترین تعلق شہنشاہی دربار سے باقی رہا اور شہنشاہی قوت پر زوال آیا اس میں اسے بھی مبتلا ہونا پڑا، جب ساتویں صدی میں اسلام نے مسیحیت کو تقریباً بالکلیہ مغلوب کر لیا تو مشترک دشمن کے ارتباط ۱۳۶
کی وجہ سے دینی و دنیوی قوت ایک دوسرے سے پیوست ہو گئی اور مذہب اور مملکت ایک دوسرے میں اس طرح مل گئے کہ تمیز مشکل ہو گئی۔

۲۔ پاپائیت کا عروج

مغرب میں، کلیسا کے اندر پوپ کے باضابطہ تقدم کو فروغ دینے میں شہنشاہی اقتدار کے زوال نے اگر قطعی نہیں تو بہت بڑا اثر ڈالا۔ قسطنطین کے تبدیل مذہب کرنے سے رومی اسقف، اپنے تقرب دربار کی وجہ سے معاً کلیسائی معاملات میں شہنشاہ کا مشیر اعلیٰ ہو گیا اور ایک ایسا درمیانی شخص بن گیا جس کے توسط سے کلیسا سے متعلق شہنشاہی کے تمام حصص کے معاملات فرمانروا کے فیصلے کے لیے پیش کیے جاتے تھے۔ دربار کے

باب ۵ سواحل باسفورس پر منتقل ہو جانے سے وہ روابط کچھ ڈھیل میں پڑ گئے
جو انطاکیہ، اسکندریہ، اور قسطنطنیہ کے مشرقی مقتدایان اعظم رومی پیشوائے
مذہب کے تابع ہونے کی حیثیت سے رکھتے تھے مگر مغرب کے تمام صوبوں
یعنے گال، اسپین اور افریقہ میں، پوپ کے امتیازات غیر موثر رہے. رومی
تقدم کی خاص اصولی بنا یہ تھی کہ اس مسند کو بطرس نے قائم کیا تھا جس کا
تفوق حواریوں میں ہمہ گیر طور پر مسلم تھا۔ اس کے ساتھ یہ دعوئی بھی شامل
ہو گیا تھا کہ مغرب کے صوبجاتی گرجے روم کی اولوالعزمی سے قائم ہوئے تھے
اور رومی اسقف کی وہ اطاعت شعاری ان پر لازم تھی جو دارالصدر کے
صاحب اقتدار کے لیے لازم ہے۔ جس زمانے میں طریق آرئیس اور طریق
قدامت (اہل حق) کی جنگ آرائی کلیسا اور شہنشاہی کو تہ و بالا کر رہی تھی،
۱۲۷ اسی زمانے میں (سنہ ۳۴۷ء میں) سارڈیکا کی مجلس نے روم کے اسقف کو
دوسرے اساقفہ کے فیصلوں پر سماعت مرافعہ کا حق باضابطہ عطا کیا۔ کلیسائی
ارباب اقتدار کی طرف سے رومی تفوق کے اس طرح تسلیم کیے جانے کو آیندہ
کی صدی میں اعلیٰ سیاسی اقتدار کی منظوری سے تقویت مزید حاصل ہوئی۔ شہنشاہ
مغرب، ولنٹینین سوم نے اسقف روم کو قلمرو کے تمام کلیسائی معاملات کے لیے
عدالت مرافعہ قرار دیا اور تمام دیگر اساقفہ پر اس کے تفوق کا اعلان کر دیا

لیکن، پاپائی اقتدار کی سرکاری منظوری رومی تقدم کا سبب ہونے
سے زیادہ اس کی ایک علامت تھی، پانچویں صدی کے آغاز سے انوسنٹ اول
اور لیو اول کے ایسے جلیل القدر پیشوایان مذہبی نے کلیسائی اختلافات
میں روم کے اقتدار کا دعوئی نمایاں قابلیت اور کامیابی کے ساتھ کیا اور
ان کی اس حکمت عملی کا اثر اس وقت اور بھی بڑھ گیا جب شہنشاہی حکومت کو
وحشیوں نے زیر و زبر کر دیا اور شہر کے انتظامی معاملات میں اسقف کو
حاکمانہ امتیاز حاصل ہو گیا۔ اطالیہ میں ہرولی اور اسٹروگاتھی تسلط کے
زمانے میں روم کی اسقفی حکمرانوں کے طریق آرئیس کے مقابلے میں اہل حق
(قدامت پرستوں) کا خاص ملجا و ماوی تھی جس جنگ کے ذریعے سے گاتھ کی

قوت شکست ہوئی اور اطالیہ کو مشرقی شہنشاہی کا جزو لاینفک بنا لیا گیا۔ اس جنگ باب۵
نے ملک متنازعہ اور بالخصوص روم کے تمام معاشری نظم کو بری طرح زیر وزبر
کردیا تھا۔ اس تباہ شدہ سرزمین پر ابھی خاطر خواہ سکون پوری طرح قائم بھی
نہیں ہوا تھا کہ شمال سے اہل لمبارڈی نے یورش کردی اور از سر نو
تمام جزیرہ نما کو غارت کردیا، قسطنطنیہ کے شہنشاہ کی قوت اطالیہ کی موافقت
کے لیے یاس انگیز حد تک غیر مکتفی تھی جب اہل لمبارڈی روم کے سامنے پہنچے ۱۳۸
ہیں اس وقت پاپائی تخت پر گریگری اعظم جلوہ فرما تھا اور محاصرین سے
باضابطہ شرائط کے طے کرنے کا کام اسی پر عاید ہوا۔

گریگری کی پیشوائی مذہبی کے وقت (سنہ ۵۹۰ء ـ ۶۰۴ء) سے معقول حد تک پاپائیت کے تغیر کا اظہار ہو جاتا ہے۔ اس زمانے سے سیاسی معاملات قطعی طور پر پاپاؤں کی توجہ کے محتاج ہو گئے، اولاً یہ صورت صرف روم کے لیے ہوئی اور بعد ازاں کل اطالیہ کے لیے۔ کچھ زمانے تک قسطنطنیہ کا اقتدار اعلیٰ اور اس کے نائب، مملکت (مقیم روما) کا اختیار زور کے ساتھ تسلیم کیا جاتا رہا مگر جب اطالیہ میں اہل لمبارڈی کی مداخلتوں کے ساتھ، ساتویں صدی میں مشرق میں مسلمانوں کے فاتحانہ حملوں کا بھی شمول ہو گیا، تو شہر روم کے بارے میں شہنشاہی دربار کی دلچسپی اور اس کا اثر برائے نام رہ گیا۔ قدیم اور جدید روم کے تعلقات کے ٹوٹنے میں کلیسائی اسباب نے مدد دی۔ دربار سے قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے قسطنطنیہ کا بطریق وقتاً فوقتاً یہ دعویٰ کیا کرتا تھا کہ اسے کلیسا کے تمام دوسرے حکام پر تقدم و تفوق حاصل ہے۔ شہنشاہ بھی اس ادعا کو کسی قدر تسلیم کرتا تھا مگر پوپ نہایت شدت کے ساتھ اسے ناپسند کرتے تھے اور اس سے سیاسی معاملات میں ان کی خود مختاری کے میلان کی تصدیق ہوتی تھی، آخر میں بت پرستی کے متعلق اختلاف عظیم برپا ہوا جس سے یونانی اور رومی مسیحیت کے تمام مغائر میلانات نازک حد کو پہنچ گئے۔ کلیسا دو حصوں میں منقسم ہو گیا اور رومی پیشوائے مذہبی مشرق کے سیاسی نیز کلیسائی اقتدار
سے بالکل الگ ہو گیا، اور جنوب کا جو حصہ مسلمانوں کے زیر اقتدار نہیں آیا تھا وہ اس کے ساتھ تھا ۱۳۹

باب۵ لیو اسارودی اور اس کے جانشینوں کے فرامین بت شکنی کے بعد جو شورش برپا ہوئی اس میں روما کے عہدہ نائب السلطنت کا خاتمہ ہو گیا اور شہر روم جس کے اغراض کے تنہا محافظ اب صرف پوپ ہی معلوم تھے لمبارڈی بادشاہوں کی چیرہ دستی کے لیے بالکلیہ وقف ہو گیا۔ ان حکمرانوں نے شہر کو اپنی مملکت میں شامل کر لینے کی جو کوششیں کیں پاپاؤں نے غایت عزم کے ساتھ ان کی مقاومت کی اور کامیابی سے مایوس ہو کر انھوں نے سنٹ پیٹر کا واسطہ دیکر فرنگ کو اپنی امداد کے لیے بلایا، چارلس مارٹل اور اس کے بیٹے دونوں نے اس طلب پر لبیک کہا اور آخر الذکر نے اہل لمبارڈی کو نہ صرف ان کلیسائی علاقوں سے نکال دیا جس پر وہ قابض ہو گئے تھے بلکہ اس بقیہ حصۂ مملکت کو بھی فتح کر کے پوپ کے حوالے کر دیا جو سابق میں (قسطنطنیہ کے) بانیان سلطنت کے تحت میں تھا۔ اس طرح پاپائیت باضابطہ بھی اس اقتدار سیاسی کی حامل ہو گئی جو واقعاً مدت سے اس کے ہاتھ میں تھا۔ پاپاؤں کی حیثیت کے لحاظ سے زکریا کا یہ فعل بھی مذکورۂ بالا کارروائی کے مساوی اہمیت رکھتا تھا کہ فرنگ میں پپن نے جب شاہی اختیار کو غصب کر لیا تو زکریا نے اسے جائز قرار دیدیا، یہی حال اسٹفن کی کارروائی کا تھا کہ اس نے (۷۵۴ء میں) "تاج پوشی اور مذہین کی وہ رسم انجام دی جس کے ذریعے سے یہ غصب کردہ منصب (اعزاز) مسلم ہو گیا۔ جب نصف صدی کے کامیاب توسع کے بعد فرنجی بادشاہی نے ترقی کر کے چارلس کے بیٹے چارلسمین (شارلیمین) کی عظیم الشان مملکت کی صورت اختیار کی اور پوپ لیو سوم نے (۸۰۰ء میں) شہنشاہ کی حیثیت میں اسے تاج پہنایا تو اس سے یورپی سیاسیات کے اندر رومی اسقفی کی بلند حیثیت میں کچھ زیادہ قطعیت نہیں پیدا ہوئی۔ ۱۴۰

پوپ کی سیاسی حیثیت میں سب سے زیادہ کمزور نقطہ اس کا وہ تعلق تھا جو اسے روم کی آبادی کے ساتھ تھا۔ قدیم شہنشاہی کے زمانے سے نئے اسقف کے انتخاب کے موقع پر اکثر عام شورش اور خون ریزی ہو جایا

کرتی تھی۔ ازمنۂ وسطیٰ کو تیار کرنے والے حالات کی بدولت یہ عہدہ ان امیر خاندانوں کے تحت اقتدار آگیا جنھوں نے شہر کو باہم تقسیم کرلیا تھا۔ پاپائیت کے ساتھ سیاسی اثر کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس منصب پر قابض ہونے کے لیے ان خاندانوں کے نزاعات یوماً فیوماً زیادہ سخت و ناگوار ہوگئے۔ باب۵
ایک طرف تمام مغربی یورپ پوپ کو احترام کی نظر سے دیکھتا تھا، دوسری طرف خود پوپ اکثر حالتوں میں کسی بے تدبیر رومی امیر کے ہاتھ میں محض کٹھ پتلی ہوتا تھا۔ یہی سبب ہوا کہ دسویں صدی میں پاپاؤں کا ذاتی اخلاق بہت ہی پست حالت کو پہنچ گیا، اور یہ عیاں ہوگیا کہ پاپائیت کے اقتدار کے متعلق ردعمل لابدی ہوگیا ہے۔ کمزوری کی یہ بنا کسی حد تک ۱۰۵۹ء کی اس اصلاح سے رفع ہوگئی جب دوسری مجلس لٹیرن کے قانون کے بموجب پوپ کے انتخاب کا خاص اختیار کارڈنلوں (جثالیق) کو سپرد ہوا، یہ ایک معین جماعت تھی اور بظاہر نہایت ہی اعلیٰ مقدس اوصاف سے متصف تھی۔ یہ اصلاح اس سلسلۂ اصلاحات میں سے صرف ایک تھی جن کے بموجب پادریوں کے لیے تجرد لازمی قرار دیا گیا اور مذہبی مناصب کی خرید و فروخت کے خلاف (جس سے عطائے منصب کے وقت کشمکش پیدا ہوجاتی تھی) سخت کارروائیاں عائد کی گئیں۔ اب ہلڈ برانڈ کا دور آیا یہ وہ دور تھا جس میں گریگری سوم سے لے کر انوسنٹ سوم تک کے جلیل الشان پاپاؤں نے اپنے عہدے کے اعزاز و اختیار کو دنیوی و دینی دونوں نقطۂ نظر سے علوئے مرتبت کی انتہائی حد تک ۱۴۱
پہنچا دیا تھا۔

۴۔ ازمنۂ وسطیٰ کی شہنشاہی کا عروج

پاپائیت کی بہت بڑی دنیوی رقیب مقدس رومی شہنشاہی بھی پاپائیت کے امتیاز کے دوش بدوش تھی۔ یہ ادارہ جس کے سوانح حیات میں ازمنۂ وسطیٰ کا

سارا خلاصہ موجود ہے، اس کی ابتدا فرنگی بادشاہی سے ہوئی، اسی بادشاہی کو باب۵
کلودیس نے رومی گال کی سرزمین پر قائم کیا تھا، اور تین صدی بعد شارلیمین
نے اسے واقعی شہنشاہی کی وسعت تک پہنچا دیا۔ فرنگوں نے کلودیس کے زمانے میں
مذہب عیسوی اختیار کیا، اور وحشی حملہ آوروں کے درمیان میں تنہا یہی لوگ
تھے جو اعتقاداً ابریتیس کا طریق اختیار کرنے کے بجائے قدیم طریق پر
قائم رہے، ان کے ادارات سے نہایت ثبات و وثوق کے ساتھ مسیحی ٹیوٹانی
خصائص کا اظہار ہوتا تھا، کلیسا نے، مردنجی بادشاہوں کے تحت میں گال
کے اندر جس زور کے ساتھ سیاسی و معاشری نظم پر اپنا نقش جما دیا، یہ بات
کہیں دوسری جگہ نہیں ہوئی شاہی دربار کی مجالس اور شہری و صوبجاتی
زندگی کے فرد تر معاملات دونوں میں اساقفہ اور شیوخ صوامع کو با اقتدار
اثر حاصل تھا۔ آٹھویں صدی کے اوائل میں شاہی سلسلے کے اختیارات
ایک مشرقی فرنگی خاندان کے ہاتھ میں آگئے جو کیرولنجی (یعنے شارلیمین کے)
خاندان کے نام سے مشہور ہوا۔ چارلس مارٹل کی قابلیت و ہمت نے مغرب
میں فتوح عرب کے سیل کی ایک قطعی حد قائم کر کے لرزہ براندام عالم عیسوی
کی ثنا و صفت حاصل کی۔ یہ ایک طبعی امر تھا کہ پوپ کو اہل لمبارڈی سے جو
خطرہ درپیش تھا اس کے خلاف میں وہ فاتح فرنگ کی تائید کی جانب متوجہ
ہوتا اور استدعا پر موافق جواب کا صریحی سبب صرف مذہبی احساس نہیں
۱۴۲ تھا بلکہ اولوالعزم حکمراں کا سیاسی حوصلہ بھی اس کا باعث تھا، اسی سے
وہ موافقت پیدا ہوئی جس کے وسیلے سے پپن پاپائی منظوری کے ساتھ
شاہ فرنگ ہوگیا، اور شارلیمین نے اپنے مقبوضات میں لمبارڈی کی مملکت
کو شامل کر لینے کے بعد، پوپ سے شہنشاہ کے علامات اور لقب حاصل کر لیا۔
۸۰۰ء کے یوم میلاد کے روز سنٹ پیٹر کے گرجا میں جو شہرۂ آفاق
تاجپوشی وقوع میں آئی، اس کے خاص شرکا کے نزدیک اس رسم کی
اہمیت اس برکت آفرینی سے بالکل معرا تھی جو زمانۂ مابعد کی اختلاف آرا
طباعی نے اس کی جانب منسوب کر دیا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ شارلیمین نے یہ

سمجھا ہو کہ وہ پوپ سے کسی قسم کے سیاسی اقتدار کا عطیہ حاصل کر رہا ہے اور باب ۵
یہ نہایت ہی غیر اغلب ہے کہ پوپ نے یہ سمجھا ہو وہ اس قسم کا کوئی اختیار عطا کر رہا ہے۔ فرنکی بادشاہ نے اپنی فوجی وانتظامی طباعی سے اپنے اقتدار کو ایک ایسی مملکت پر وسیع کر دیا تھا جو مغرب میں معقول حد تک قدیم شہنشاہی کے مساوی تھی، اس کے فتوحات نے عرب وکفار دونوں کے خلاف مذہب عیسوی کے معاملے کو برابر ترقی دی تھی، پس شہنشاہی اقتدار پر قابض ہو کر اس نے ان رسوم کے ذریعے سے جو ممالک عیسوی میں مدت سے رائج تھے، پوپ سے قدیم شہنشاہوں کی جانشینی کا باضابطہ اعتراف حاصل کیا۔ اس فعل کی اہمیت کی کتنی ہی غلط تعبیر کیوں نہ کی گئی ہو مگر اس کی وجہ سے لاطینی مسیحیت کے ساتھ ٹیوٹنی سیاسیات کے تعلق نے وہ تمام صورت اختیار کی جس سے غیر معمولی نتائج پیدا ہونے والے تھے، انھیں نتائج کا مجموعہ مقدس رومی شہنشاہی کی تاریخ اور اس کا نظریہ ہے۔

۱۴۳ شارلیمین کی شہنشاہی اس کے انتقال کے نصف صدی کے اندر
پارہ پارہ ہو گئی، جس مملکت پر اس نے تنہا حکمرانی کی تھی وہ آزاد بادشاہوں میں تقسیم ہو گئی، مگر اس کارروائی کی طوائف الملوکی کے تمام دوران میں ایک شہنشاہی اور ایک شہنشاہ کا تصور برابر باقی رہا اور شہنشاہ وہ جس کا اقتدار صرف اس وقت باضابطہ مکمل ہو گا جب پوپ شہر روم میں اسے تاج پہنائے اس تصور کا باقی رہنا صرف پاپاؤں کی دانش ہی کی وجہ سے نہیں ہوا جو اطالوی حکمرانوں کے مقابلے میں کسی بالاتر طاقت کی تائید کے خواہاں رہا کرتے تھے بلکہ ہر اس حکمراں کی حرص و ہوس بھی اس کا باعث ہوئی جو شارلیمین کی مملکت کے کسی حصے کا جانشین ہو کر یہ امید قائم کر سکتا تھا کہ کل مملکت پر اپنا دعویٰ قائم کر دے۔ جرمانی بادشاہ آٹو اول جس کے عادات و اطوار اور جس کے کامیاب فتوح نے بجا طور پر اسے "اعظم" کا خطاب دلایا، اس نے ۹۶۲ء میں اطالیہ کو اپنے مقبوضات میں شامل کر لیا اور پوپ نے طوعاً یا کرہاً اسے شہنشاہ تسلیم کر لیا۔ آٹو کی تاجپوشی کے وقت

باب ۵ سے مقدس رومی شہنشاہی کی تاریخ قطعی طور پر شروع ہوتی ہے۔
خالص دنیوی نقطۂ نظر سے اسکی تاریخ جرمانی بادشاہوں کی اسی طولانی کشاکش سے ہے جو انھوں نے جرمنی اور اطالیہ کے شہنشاہی اتحاد کے قائم رکھنے میں کی[1]۔ اس کشاکش کی مختلف تین خصوصیت کے ساتھ تین امور سے علاقہ رکھتی ہیں، اولاً یہ کہ جرمنی اور اطالیہ دونوں میں شاہی طاقت بالکلیہ جاگیری نوعیت کی تھی، ثانیاً یہ کہ ٹیوٹنی اور لاطینی میں نسلی عناد موجود تھا، ثالثاً یہ کہ کلیسائی اور بالخصوص پاپائی اقتدار کو بے انتہا ترقی ہوگئی تھی۔ شاہی اختیار کی جاگیری نوعیت نے مایوس کن حد تک بادشاہ کے عمل کی خوبی و عمدگی میں رکاوٹ ڈال دی تھی، اطالوی ہر ایک جرمانی شے سے متنفر تھے ۱۴۴
ان کے نزدیک یہ سب وحشت کے مرادف تھیں، اسی سے بغاوتوں اور شورشوں کو برابر تحریک ہوتی رہتی تھی، پاپاؤں کی حکمت عملی تکلیف دہ تھی، وہ بیدردانہ طور پر اپنے اختیار سے یہ کام لینا چاہتے تھے کہ شہنشاہ ان کا حلیف رہے مگر ان کا آقا نہ بن جائے، اسی سے جرمنی اور اطالیہ دونوں ملکوں میں ایسی دقتیں برپا ہوگئیں جو آخر الامر حقیقی شہنشاہی نظم کی ترقی کے لیے مہلک ثابت ہوئیں۔ آٹو اعظم کے ایک صدی بعد تک جرمانی بادشاہوں نے معتد بہ حد تک اطالیہ پر پر زور گرفت قائم رکھی اور روم کی اسقفی پر اپنے قدیم اقتدار کے دعویدار رہے مگر اس کے بعد ہلد براںڈ کا زمانہ آیا اور اس عظیم کشمکش کا دور شروع ہوا جس کا انجام ڈیڑھ صدی بعد آلپس کے جنوب کے تمام انقطاع ملک میں اگر شہنشاہی نام کی نہیں تو شہنشاہی اقتدار کی فنا پر ہوا۔

---

[1] شارلیمین کی شہنشاہی کا مغربی حصہ اس کشاکش سے الگ رہا اور اس نے آزادانہ طور پر فرانسیسی بادشاہی کی صورت اختیار کرلی۔

باب

۴۔ دنیاوی و دینی طاقت کے درمیان تصادم کا دور

شہنشاہ ہنری اور پوپ گریگری ہفتم کے درمیان جو کشمکش ہوئی وہ اگرچہ افسانہ معلوم ہوتی ہے لیکن اس نے دنیاوی اقتدار کے ساتھ دینی اقتدار کے تعلق کو اس نقطے پر مرکوز کردیا جہاں اس زمانے کے یقین کے بموجب اقتدار کی یہ دونوں قوتیں اپنے اپنے حد کمال کو پہنچ گئی تھیں۔ اوائل زمانہ میں جب تک کہ روم کے اسقف کا مذہبی تقدم صاف طور پر قائم نہیں ہوا تھا شہنشاہ مملکت اور مذہب دونوں کا سرتاج سمجھا جاتا تھا۔ تاہم کلیسائی حکام کے لیے کچھ حدود ہمیشہ مخصوص اور اگرچہ کامل وضوح کے ساتھ ان کی تحدید نہیں کی گئی تھی پھر بھی اخلاقی مفاسد کے لیے خالص مذہبی سزائیں دینا ان کے اختیار میں شامل تھا۔ ملان کے زوردار اسقف اعظم ایمبراس نے اس اختیار کو شہنشاہ تھیوڈوسیس اعظم جیسے شخص کے خلاف استعمال کیا اور کچھ باغی رعایا کے ساتھ تقص اور ان کے قتل ۱۴۵ کی وجہ سے شہنشاہ کو حلقۂ عبادت سے خارج کردیا۔ آیندہ کی صدیوں میں اعلیٰ کلیسائی عہدہ دار اخراج عن الملت کو خود ایک دوسرے کے خلاف اور دوسری حیثیت کے اشخاص کے خلاف روز افزوں آزادی کے ساتھ استعمال کرنے لگے تھے لیکن جب کلیسائی اختیار پوپ کے ہاتھ میں مرکوز ہو گیا تو اس کی جانب سے اخراج عن الملت (جس کی توثیق و تعمیل اطاعت شعار پادریوں کے ذریعے سے ہوتی تھی) بہت اہم صورت اختیار کرسکتا تھا۔ میلان زمانہ یہ تھا اس سزا کے عواقب کو یوماً فیوماً دنیاوی معاملات کے میدان میں وسعت دی جائے اس طرح پر اس عقیدے نے ترقی کی کہ ملت سے خارج شدہ حکمران کو اپنی رعایا کی اطاعت کا استحقاق باقی نہیں رہتا اور اس لئے از خود اس کی حکمرانی

باب ۵

ختم ہو جاتی ہے۔

پاپائیت اور دنیاوی اقتدار کے تصادم کے اولین مرحلے کی مثال پوپ نکولس اول اور لوتھیر شاہ لورین کے واقعے میں ملتی ہے۔ بادشاہ نے خود اپنی مملکت کے مقتدایان دین کی فرمان پذیر مجلس کے اتفاق رائے سے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تھی اور اپنی داشتہ سے نکاح کر لیا تھا۔ نکولس نے مداخلت کی اور طولانی کشمکش کے بعد لوتھیر کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنی بیوی کو واپس لے لے۔ پوپ کے برخلاف، بادشاہ، اس کا بھائی شہنشاہ لوئی اور وہ تمام طاقتور مقتدایان دین جنھوں نے طلاق کی منظوری دی تھی، سب متفق ہو گئے تھے مگر اس معاملے کا اخلاقی پہلو اس قدر ظاہر و باہر تھا کہ پاپائی اخراج عن الملت کا
۱۴۶ خوف سب پر غالب آگیا۔ شہنشاہ اپنے بھائی کی جانبداری میں ایک فوج لے کر روم کی طرف بڑھا اور بغیر مقاومت کے شہر کی دیواروں کے اندر داخل ہو گیا مگر بہت جلد اس نے اپنی بہتری اسی میں دیکھی کہ پوپ سے مصالحت کر لے اور اس قضیے سے الگ ہو جائے۔ اسی کشمکش کے دوران میں پوپ کی جانب سے اقتدار کے ایسے دعاوی پیش ہوئے جو دنیاوی حدود و اختیارات پر بہت گہرا اثر ڈالتے تھے، لیکن دو صدیاں گزر جانے کے بعد یہ ہوا کہ عطائے مناصب مذہبی کے تصادم میں ان دعاوی نے عملی صورت اختیار کی۔

یہاں یہ بحث ایسی بنیاد پر تھی کہ اس کے اخلاقی پہلو دوسرے ملحوظات میں بہت کچھ پوشیدہ ہو گئے تھے۔ گریگری ہفتم (ہلڈ براند) نے ۱۰۷۵ء میں یہ فیصلہ کیا کہ آئندہ سے کوئی کلیسائی عہدہ دار اپنے عہدے کے علامات (نشان) کسی دنیاوی حکمران کے ہاتھ سے نہ حاصل کرے، ورنہ اس معاملت کے دونوں فریق خارج الملت کر دیے جائیں گے۔ اس حکم کا ظاہر کردہ مقصد یہ تھا کہ کلیسائی مناصب کی خرید و فروخت کی بے حرمتی کا خاتمہ کیا جائے، خرید و فروخت کا یہ طریقہ اب ہمہ گیر اور قدیم العہد ہو گیا تھا۔ یہ مقصد ایسا تھا کہ اس زمانے کو جس حد تک روشن خیال رائے عامہ کا فخر ہو سکتا، اس کی تائید اسے حاصل ہوتی مگر اس مقصد کے پس پردہ وہ وسیع تر خیال بھی تھا جو گریگری کی تمام

باب ۵ تجویزوں میں سرایت کر گیا تھا، یعنی پاک حکمراں جماعت پر جس کا سرگروہ پوپ اور
وہ کسی دنیاوی اقتدار کے اوپر وہ ذمہ دار بنے بغیر تمام بنی نوع انسان کی قسمتوں
کی رہبری کرے۔ اس کے حکم کا اثر یہ تھا کہ اسقفیوں اور صوامع کی صدارتوں
کے تقررات کا حاوی اثر جو اب تک دنیاوی حکمرانوں کے تحت میں رہا تھا، وہ
روم کی اسقفی کی جانب منتقل ہو جاتا مگر ان حکمرانوں کے لیے پوپ کی حکمت عملی
کے ظاہری اثرات تعجب انگیز تھے، اسقفی گرجوں اور خانقاہوں کے قبضے میں
جو علاقے تھے وہ تمام مغربی یورپ میں کل زمین کا بہت بڑا حصہ تھے اور اساقفہ ۱۴۷
اور شیوخ صوامع ان علاقوں کے متاجر ہونے کی وجہ سے بادشاہوں کے جاگیری
توابع میں داخل تھے، پوپ کا یہ حکم بادشاہوں کو اقتدار اعلیٰ کے ان تمام لوازم
سے جو جاگیری نوعیت میں شامل تھے محروم کر دیتا اور شاہی اقتدار کو بالکل ہیچ
بنا دیتا۔ جرمانیہ اور اطالیہ میں کلیسائی علاقے غیر معمولی طور پر زیادہ تھے اور
شہنشاہی اقتدار کے خلاف سرکشی کے میلانات بھی غیر معمولی طور پر قوی تھے۔
مزید براں، اس زمانے کے جذبات کے موافق شہنشاہ کے دل میں یہ خیال
جاگزیں تھا کہ وہ تمام دوسرے دنیاوی حکمرانوں پر فائق ہے۔ گریگری کے
نزدیک (جو سب سے اعلیٰ اقتدار کا ارمان رکھتا تھا) شہنشاہ کا زیر کر لینا اس
مقصد کے حصول کو انتہائی حد پہ پہنچا دیتا، یہی وجہ تھی کہ گیارھویں اور بارھویں
صدیوں میں، دنیاوی اور دینی اختیارات کا تصادم، پاپائیت اور شہنشاہی
کے تصادم میں مرکوز ہو گیا تھا۔

اس کشمکش میں تعجیل اس فوری طلبی کی وجہ ہو گئی، جو گریگری نے
۱۰۷۶ء میں ہنری (شاہ جرمنی) کے نام بھیجی کہ وہ پاپائی دربار میں حاضر ہو کر ان
الزامات کی جواب دہی کرے جو پوپ کے بعض احکام کے عدم لحاظ کے متعلق
اس پر لگائے گئے تھے۔ ہنری کا جواب یہ تھا کہ جرمانی مقتدایان دین کی ایک
مجلس کے ذریعے سے پوپ کو معزول قرار دیا۔ اس پر گریگری نے واقعی طور پر
اس انتہائی اقتدار سے کام لیا جس کا دعوے کبھی روم کی اسقفی کی طرف سے
کیا گیا ہو یعنی بادشاہ کو خارج عن الملت اور معزول قرار دیدیا اور اس کی

باب۶ رعایا کو حلف اطاعت سے بری کر دیا۔ جرمانی امرائے عظام اور مقتدایان دین کی بدد لی
اور ہوس کو ترقی دینے سے پوپ بادشاہ کو شدید ذلت اور کینتھوسا والی اطاعت
۱۴۸ کی حد تک لے آیا لیکن یہ درحقیقت طولانی کشمکش کا صرف آغاز تھا، ہنری نے کچھ
زمانے کے لیے اپنی قوت کو دوبارہ حاصل کر لیا اور گریگری سے انتقام لیا۔ مگر
اصول زیر بحث اس قدر دور رس تھے کہ وہ کسی مبہم قرارداد کو قبول نہیں
کر سکتے تھے۔ عطائے مناصب مذہبی کے محدود مسئلے پر ایک قرین عقل مصالحت
سنہ ۱۱۲۲ء میں ہو گئی تھی مگر پاپائی اور شہنشاہی اقتدار کے درمیان وسیع بحث حیران کن
کثرت واقعات کے ساتھ بدستور جاری رہی اور تقریباً دو صدیوں کے لیے یورپی
سیاسیات کا لب لباب یہی تھا۔ سنہ ۱۲۵۴ء میں جب خاندان ہوہنسٹافن کا انتزاع
ہو گیا، صرف اس وقت یہ ہوا کہ پاپائی حکمت عملی کی کامیابی صریحاً عیاں ہو گئی۔ اس
تاریخ سے شہنشاہی کا انتشار ایک واقعہ بن گیا جسے شہنشاہی لقب کی باقی رہنے والی
(سخت جان) عظمت و حرمت بمشکل پوشیدہ رکھ سکی۔ اٹو اعظم نے مملکت کے
جن ترکیبی عناصر کو بحال کیا تھا، ان میں سے ایک جرمانی حکمرانوں کا عہد یہ تھا،
اس وقت اطالیہ شہری جمہوریتوں اور چھوٹی چھوٹی امارتوں کا ایک مجموعہ
تھی جن کا رابطہ صرف حمایت شہنشاہ و حمایت پوپ کا مناقشہ تھا۔
پاپائی اقتدار کے انتہائی دعاوی کے خلاف قدیم شہنشاہی تصور جس امر
کے حاصل کرنے میں ناکام رہا، اسے انجام کار ان قومی بادشاہوں نے مکمل کر دیا
جو شہنشاہی کے حدود کے باہر قائم ہوئیں۔ گریگری ہفتم اور اس کے جانشینوں نے
شہنشاہی حدود سے خارج ممالک میں آزادی کے ساتھ اس اقتدار کا دعویٰ کیا کہ
(بد اطواری) کے لیے وہ بادشاہوں اور دوسرے حکمرانوں سے جواب لے سکتے
ہیں۔ بارھویں صدی میں زیادہ تر جنگ ہائے صلیبی کے اثر سے پاپاؤں کا
۱۴۹ امتیاز خاص دن دونی رات چوگنی ترقی کرتا گیا اور انوسینٹ سوم (۱۱۹۸-۱۲۱۶)
کے دور حکومت میں (کیونکہ یہ درحقیقت دور حکومت ہی تھی) اپنے درجۂ کمال کو
پہنچ گیا۔ دنیاوی حکمرانوں کے ساتھ اس مقتدائے مذہبی کے تعلقات کی روداد
سے پوری سیاسیات کے اندر پاپائیت کی منزلت معتدبہ طور پر واضح ہو جاتی ہے۔

شہنشاہی کے اندر اس نے علانیہ یہ دعویٰ کیاکہ اسے یہ حق ہے کہ متنازعہ جانشینی کے متعلق رقیبوں کے درمیان آخری فیصلہ کرے، اور اس نے واقعاً یہ قرار دیاکہ فلپ، اٹو چہارم اور فریڈرک دوم یکے بعد دیگرے تخت پر قابض ہوں فرانس کی بادشاہی کو ملعون قرار دیکر اس نے شوریدہ سر فلپ آگسٹس کو مجبور کردیاکہ اپنی خارج کردہ بیوی کو واپس لے لے اور ایک امیر خاندان کی داشتہ کو الگ کردے۔ انگلستان کا بادشاہ جان، ایک یادگار زمانہ کشمکش میں مجبور ہوگیاکہ اپنی بادشاہی کو باضابطہ طور پر جاگیر کی حیثیت میں روم کی اسقفی کے حوالے کردے اور پوپ کا تابع جاگیردار بن جائے۔ اسپین اور پرتگال کے مسیحی فرمانروا محنت شاقہ سے جن ممالک کو عربوں کے ہاتھ سے نکال رہے تھے انوسنٹ (خفیف مخالفت کے ساتھ) ان سے پاپائی توابع کا برتاؤ کرتا تھا اور اس اصول کی بنا پر جو پہلے ہی سے عام طور پر مسلم ہوچکا تھاکہ جو سرزمین مشرکین و کفار سے فتح کی جائے وہ رومی اسقفی کی مرضی کے تابع ہوگی لہ شاہ اریگان نے پورے جاگیری مراسم کے ساتھ پوپ کے ماتحت جاگیردار کی حیثیت اختیار کی۔ غرض تمام عالم عیسوی میں یہ سمجھا جاتا تھاکہ روم کی مذہبی امارت کے ساتھ کسی حد تک سیاسی اقتدار اعلیٰ کے اوصاف بھی شامل ہیں۔

انوسنٹ سوم سے ایک صدی بعد، بانیفس ہشتم اور فلپ (حسین) شاہ فرانس یادگار زمانہ تنازعے میں پاپائیت کے امتیاز خاص کو مہلک صدمہ پہنچ گیا۔ دنیاوی معاملات میں پاپاؤں کی بلند حیثیت کا موجب زیادہ تر یہ تھاکہ حقیقی اقتدار کے نقطۂ نظر سے جاگیری امارت کی ۱۵۰
نوعیت غیر مستقیم تھی۔ اقتدار فرمانروائی محض برائے نام اور رسمی رہ جاتا

لہ۔ انگلستان کے بادشاہ ہنری دوم نے آئرلینڈ کو فتح کرنے کا اختیار روم سے طلب کیا اور اسے یہ اختیار دیا گیا، حالانکہ اہالی آئرلینڈ نہ مشرک تھے نہ کافر، صرف اتنا تھاکہ رومی رسوم کی موافقت سے انکار کرتے تھے۔

باب ۵

باب۸ تھا اور اس قسم کے اقتدار فرمانروائی کے لیے پاپائیت جو فوجی قوت سے معرا تھی، خوب موزوں تھی وہ خاص آلہ جس کے ذریعے سے پاپاؤں نے بادشاہوں پر حقیقی اقتدار قائم کیا تھا، وہ بادشاہوں کے بڑے بڑے تابعین کا باغیانہ میلان تھا، تاہم تیرھویں صدی میں فرانسیسی بادشاہی نے زیادہ تر لوئس نہم کی قابلیت کی وجہ سے ایک بڑی حد تک استحکام پیدا کر لیا تھا، اسی لیے جب بانیفس ہشتم نے فلپ (حسین) کی حکمت عملی کی مخالفت کرکے پر زور طور پر مطالبہ کیا کہ پوپ کی منظوری کے سوا کلیسائی جائداد محصول سے مستثنیٰ رہے تو بادشاہ اس قابل تھا کہ پوپ سے بہ مقابل پیش آئے اور اپنی کلیسائی و غیر کلیسائی دونوں قسم کی رعایا کی عام تائید حاصل کرے۔ مزید براں اطالوی سیاسیات کی بتذل حالت کی وجہ سے فلپ کو یہ موقع ملا کہ خود پوپ کی مملکت کے اندر جنگ برپا کرا دے۔ اس کا نتیجہ وہ ہوا جسے بابل کی قید کہا جاتا ہے۔ اس زمانے میں پاپائیت کا جائے قیام روم سے اویون کو منتقل ہو گیا، اور پاپائیت اس سے کچھ زیادہ نہیں رہی کہ فرانسیسی شہنشاہی کے حشم میں شامل تھی۔ اویون ہی سے اس نے شہنشاہی لقب کے قابض کے ساتھ ایک دوسرا اور کسی حد تک کامیاب تنازعہ برپا کیا مگر اس کے امتیاز کو سخت صدمہ پہنچ گیا تھا، اور افتراق اعظم (۱۴۱۵-۱۳۷۸) میں اسے اور بھی زیادہ سخت نقصان پہنچا۔ اگرچہ ہم آہنگی کی بحالی اور کلیسا کا اتحاد اس طرح عمل میں لایا گیا کہ ظاہر میں پوپ کی
۱۵۱ خود مختاری محفوظ رہی مگر دنیاوی حکمرانوں کی جانب پوپ کا جابرانہ انداز قائم نہ رہ سکا۔ نظم معاشرت کی جاگیری ترتیب زوال پر تھی، جہاں اس کا اثر سب سے زیادہ زور کے ساتھ ہنوز برقرار رہا، وہ شہنشاہی تھی، اور شہنشاہی میں رومی کلیسا اب بھی جابرانہ سیاسی نتائج کا اختیار کر سکتا تھا، مگر فرانس، انگلستان اور اسپین کی ترقی پذیر قومی مملکتوں میں اس کی قوت اب تمام تر اس میں صرف ہو رہی تھی کہ وہ اپنے دنیاوی اعزاز کے سریع الزوال باقیات کی مدافعت کرے۔

باب ۵

منتخب حوالجات

ایڈمز۔ "تہذیب و تمدن بدوران ازمنۂ وسطیٰ" (Civilization during the Middle Ages) باب ۳، ۶ و مابعد، ۱۰، ۱۶۔

برائس، "مقدس رومی شہنشاہی" (Holy Roman Empire) باب ۳-۵، ۱۰، ۱۳۔

ڈل، "مغربی شہنشاہی کی آخری صدی میں رومی نظم معاشرت" (Roman Society in the Last Century of the Western Empire)

ڈیوری "تاریخ ازمنۂ وسطیٰ" (History of the Middle Ages) باب ۱۷، ۱۸، ۲۵۔

امرٹن "تقریب ازمنۂ وسطیٰ" (Introduction to the Middle Ages) باب ۹، ۱۴۔

"یورپ ازمنۂ وسطیٰ" (Mediaeval Europe) باب ۲-۱۰، ۱۲۔

گبن "زوال و سقوط" (Decline and Fall) باب ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۳۷، ۴۹۔

گیسبرکٹ "تاریخ جرمانیہ بدور قیصری" (Geschichte der deutschen Kaiserzeit) جلد سوم و چہارم۔

گریگاروویس "روم بدوران ازمنۂ وسطیٰ" (Rome in the Middle Ages) مترجمۂ ہملٹن کتاب سوم باب ۷۔

ہاجکن، "اطالیہ اور اس کے حملہ آور" (Italy and Her Invaders) جلد پنجم باب ۷، ۱۰، جلد ششم ۹، ۱۳-۱۴، جلد ہفتم باب ۷ و مابعد، جلد ہشتم باب ۵۔

جینسن "تاریخ قوم جرمانی" (History of the German People) ترجمہ، جلد دوم، صفحات ۱۰۵-۱۶۰۔

باب ۸

کا فیین "تاریخ جرمانیہ" (Deutsche Geschichte) جلد دوم جزو ۱، ۲۳ و مابعد
لینفیانی "کافر و مسیحی روم" (Pagan and Christian Rome) باب ۱
لاویس اور رمباڈ جلد دوم باب ۲-۴۔
لوران "تاریخ انسانی" (Histoirc de l' humanite) جلد ۴-۶۔
لی "مطالعات دربارۂ تاریخ کلیسائی" (Studies in Church History) صفحات ۱۱۲-۱۶۹، ۲۸۸-۲۹۹۔
مرِیویل "رومی شہنشاہی کا تبدیل مذہب" (The Conversion of the Roman Empire)
ملمن "لاطینی مسیحیت" (Latin Christianity) جلد اول صفحات ۴۱-۱۲۳، ۷۹-۳۹، ۲۰۴-۲۴۵ و مابعد جلد دوم صفحات ۳۹-۴۱، ۴۳۷ و مابعد، جلد سوم، صفحات ۳۶۱ و مابعد۔
روکین۔ "پاپائیت بدوران ازمنۂ وسطیٰ" (La Papaute au moyen age)
شیف "عیسوی کلیسا کی تاریخ" (History of the Christian Church) جلد اول باب ۸، ۱۱، جلد دوم باب ۱، ۴، جلد سوم باب ۳، ۵
شیپرڈ "روم کا زوال اور نئی قومیتوں کا عروج" (The Fall of Rome and the Rise of New Nationalities)
شلٹ "جرمانی مملکت و اصول قانون کی تاریخ" (Deutschen - Reichs-und Rechtsgeschichte)
ٹاوٹ "شہنشاہی و پاپائیت" The Empire and the Papacy) باب ۶، ۹، ۱۶۔

152

باب ششم

قدیم (ابتدائی) کلیسا میں سیاسی نظریہ

۱۔ عیسیٰؑ اور حواریین

مذہب عیسوی کے بانی کو کسی ایسے خیال یا عقیدے سے ذرا بھی دلچسپی نہیں تھی، جسے سیاسی کے وصف سے متصف کر سکیں۔ عیسیٰؑ کے تعلیمات جس طرح اناجیل میں مندرج ہیں، وہ ایک ایسے اخلاقی مجموعے پر مشتمل ہیں، جن میں حیرت انگیز سادگی و تکمیل اور یہودیوں کے نجات دہندی کے مسائل مذہبی پائے جاتے ہیں۔ وہ زرین قاعدہ جو انسان کے ساتھ انسان کے تعلقات کے متعلق مسیحؑ کے تصور کا خلاصہ ہے وہ کسی حد تک غیر سیاسی ہے کیونکہ جس نسبت سے اس پر عمل کیا جاتا ہے اسی حد تک حکومت کا تہدیدی فرض بے حقیقت ہو جاتا ہے[1]۔ اسی طرح غیر سیاسی اثر اس رحم سے بھی پیدا ہوتا ہے جو مظلوم اور تکالیف کے متعلق مسیحؑ کے تمام خیالات میں جاری و ساری ہے، پست اشخاص کے لیے امید پیدا کرنے میں دنیا کے

[1] مقابلہ کیجیے ژانے، تاریخ علم سیاست، جلد اول صفحہ ۲۸۴ (اشاعت ۱۸۸۷ء)۔

باب ۶ طاقتور ذلیل کئے گئے اور کسی شمار میں نہیں لائے گئے، مگر جو امید آپ نے دلائی ہے اس میں انقلابی خیال کا کوئی اشارہ شامل نہیں ہے۔ آپ کے پیرو جس "بادشاہی" میں داخل ہوں گے اس کو بہت احتیاط کے ساتھ دنیا کی مملکتوں سے ممیز کر دیا گیا ہے۔ یہ آسمان کی بادشاہی ہے، جس کی نسبت پراسرار طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ
۱۵۳ وہ خدا کا مقام ہے۔ دنیاوی تسلط کے اوصاف کے ساتھ متصف کئے جانے کی ہر ایک کوشش سے آپ نے بے پروائی یا حقارت کے ساتھ روگردانی کی ہے۔ آپ کے مخالفوں نے جب آپ کو رومی حکام سے الجھا دینا چاہا تو آپ نے یہ معنے خیز ہدایت فرمائی کہ "جو چیزیں قیصر کی ہیں وہ قیصر کو دو[۱] اور اپنی زندگی کے نازک وقت میں آپ نے پائیلیٹ کو اپنی بے تعلقی سے یقین دلایا کہ "میری بادشاہی اس دنیا کی بادشاہی نہیں ہے[۲]"، لیکن جیسا کہ آیندہ ابواب سے ظاہر ہوگا، زمانۂ مابعد کی جدت نے اناجیل کے متن سے ایسے اصول نکالے جو بشدت تمام ان مقولات کے مخالف تھے مگر ان مقولات سے جس دنیاوی طاقت سے لاپروائی کا اظہار ہوتا ہے وہ خود حضرت عیسےؑ کے تمام انداز سے موافقت رکھتی ہے۔

یہی جذبہ تھا جس نے یہودیوں اور کفار میں مسیحی عقیدے کی اشاعت پر حواریوں کو برانگیختہ کیا۔ پال کے گراں بہا خطوط کی روح رواں یہی ہے کہ راست رو زندگی اور نئی کتاب آسمانی پر عقیدہ رکھنے پر زور دے۔ خالص اور بلند کن اخلاق اور دقیق و اعلیٰ علم مذہبی فقہ سے ان کی تصانیف بھری ہوئی ہیں، مگر سیاسیات کے متعلق ہمیں اطاعت عاطلہ کا حکم ملتا ہے "ہر شخص کو بلند تر طاقتوں کے تابع ہونا چاہیے، کیونکہ خدا کے سوا کوئی طاقت نہیں ہے، جو طاقتیں فی الوقت موجود ہوں وہ خدا کے حکم سے ہیں[۳]" وغیرہ وغیرہ

۱۔ انجیل متی باب بست و دوم درس ۱۷۔ مقابلہ کیجئے انجیل متی باب شانزدہم درس ۲۴-۲۷۔

۲۔ جان (یوحنا) باب ہیژدہم درس ۳۶۔

۳۔ رومن باب سیزدہم درس ۱-۷۔

باب۶ حکومت کی نسبت پال کا خیال یہ ہے کہ وہ خدا کی مرضی کو عمل میں لانے کا آلہ ہے
اور پیٹر نے اس تصور کو اور بھی زیادہ کامل طور پر ظاہر کر دیا ہے۔ خداوند کے
واسطے اپنے کو انسان کے ہر ایک حکم کے تابع کر دو، خواہ حاکم اعلیٰ کی حیثیت
سے یہ بادشاہ سے متعلق ہو، یا حکام سے متعلق ہو جنھیں بادشاہ قصورواروں
۱۵۴ کو سزا دینے اور نیکوکاروں کی مدح کرنے کے لیے بھیجے[1]۔ اصل متن کا یہی انداز
تھا جس کی تائید فردتنی و کسر نفسی کے احکام سے ہوتی تھی جو حضرت عیسیٰؑ اور
آپ کے حواریوں دونوں کے تعلیمات میں دائر و سائر تھا، اسی سے عیسوی شہادت
کی فرد طیار ہوئی، کیونکہ عاطلانہ اطاعت کی حد مطلق مذہبی انحراف کی اس
قدیم الایام پناہ میں مل گئی کہ ہمیں انسان کی بہ نسبت خدا کی اطاعت کرنا چاہیے[2]۔

ابتدائی عیسویت کی اس سیاسی لاپروائی کے ساتھ معاشری لاپروائی
کا ضمیمہ بھی لگا ہوا تھا جو بسا اوقات غلامی کی حد کو پہنچ جاتا تھا، کیونکہ جن پست
طبقات سے عیسےٰؑ نے اپنے پیرو حاصل کیے تھے، ان کے لیے یہ طبعی تھا کہ ان
کے آقا نے دولتمندوں کی جو ملامت کی تھی اس کی تعبیر وہ اشتمالیت
کے انداز میں کریں[3]۔ مگر پال اور ان کے پیرووں کی فہمیدگی نے اس انتہائی
میلان کی تصحیح کر دی تھی، اور یہ وعظ کہا کہ کسی قسم کی دنیاوی حیثیت جس طرح
مسیحی حلقے میں داخل ہونے کی کنجی نہیں ہے اسی طرح اس کے لیے نافع بھی نہیں
ہے۔ حضرت عیسےٰؑ پر اعتقاد رکھنا ہی تنہا معیار ہے اور اعتقاد میں غریب
وامیر، اعلیٰ و ادنیٰ، غلام و آزاد کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ اس طرح، ان
پست طبقات میں جو رومی شہنشاہی کی معاشری عمارت کی سطح زیرین پر تھے،
ایک طرح کی مساوات و اخوت کا اصول ترقی کر گیا جو اپنے اطوار ظاہری میں
اسی اصول کے مشابہ تھا جسے رواقیت، ان تعلیم یافتہ طبقات میں شائع کر رہی

[1] - پیٹر باب دوم درس ۱۳-۱۷۔
[2] - اعمال باب پنجم درس ۲۹۔
[3] - اعمال باب دوم درس ۴۴، ۴۵۔

باب ۶ تھی جو معاشری بلندی پر تھے[1]۔ جب مسیحیت اوپر کے درجے کے لوگوں میں پھیلی تو رواقی تصورات کے شیوع کی وجہ سے اس کا راستہ زیادہ آسان ہو گیا۔ بنی نوع انسان کا توحد جو رواقی عالمگیریت میں نقطۂ مرکز سمجھا جاتا تھا اسے مسیحی بہشت کے وعدے میں بہت زیادہ قطعی دلکش صورت عملی ہاتھ آگئی۔

۱۵۵ ۲۔ کلیسا، ایمبروس، آگسٹین، گریگری اعظم

جب چوتھی صدی میں مسیحیت رومی مملکت کا سرکاری مذہب بن گئی تو جو مصنفین عقایدی معاملات پر لکھتے تھے، ان کا عام انداز تحریر عیسےؑ اور حواریین کا انداز تھا، فروتنی، سیاسی لاپروائی اور عالم دیگر کو ان کی تحریروں میں غلبہ حاصل تھا مگر اس وقت تک کلیسا بہت بڑا معاشری و نیم سیاسی ادارہ بن گیا تھا، اس کے قبضے میں بہت بڑی املاک تھی، شہنشاہی نظم ونسق کے ساتھ اس کے تعلقات گہرے اور پیچیدہ تھے، اور ارتداد سے اس کے خیالات منتشر تھے، ان حالات نے کلیسائی تحریروں میں ایک نیا لہجہ پیدا کر دیا جسے میلان کے قابل و پرزور ایمبروس کی مثال نے روشن کر دیا تھا۔ کلیسا کے حقوق و اعزاز شہنشاہی کے ساتھ برابری کے درجے پر قائم کیے جانے لگے اور پہلے آگے کے فرمان کے اعتبار سے یہ اہم سوال اٹھایا گیا کہ قیصر کا کیا ہے اور خدا کا کیا ہے؟ جلیل القدر تھیوڈوسیس جو اپنی باغی رعایا پر وحشیانہ ظلم کا مجرم تھا، اسے ایمبروس نے ملامت کی اور استغفار پر مجبور کیا، اس طرح اس نے عیسائیوں کی اخلاقی زندگی پر متبرک (مذہبی) تسلط کو پوری طرح تسلیم کر لیا۔ جب ویلنٹینین نے یہ حکم دیا کہ ایمبروس جس اسقفی پر قابض ہے اس کے متعلق ایک پیرو ایریس کا دعویٰ سماعت اور فیصلے کے لیے

[1] سابق صفحات ۱۰۵ و ۱۰۶

شہنشاہی عدالت کے روبرو پیش ہو تو ایمبروس نے اس کی تعمیل سے غصے کیساتھ باب ۶
انکار کر دیا۔ اس نے دلیرانہ یہ کہا کہ "عقائد کے معاملے میں اساقفہ کو شہنشاہوں پر
حکم لگانے کا حق پہنچتا ہے نہ کہ شہنشاہوں کو اساقفہ پر"[1] یہ شہنشاہی قوانین
۱۵۶ سے بھی متعین ہے جن کی ترمیم نہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ "میں یہ روا نہ رکھوں گا کہ
تیرا قانون خدا کے قانون سے بالا ہو۔" اور جب اسے یہ حکم دیا گیا کہ وہ اپنی اسقفی
کے بعض گرجا اپنے رقیب کے حوالے کر دے تو ایمبروس نے اپنی کتاب
"عطائے شاہی کے متعلق تقریر"[2] (Oratic de Basilicis Tradendis)
میں پر جوش الفاظ میں یہ دعویٰ کیا کہ ایک حد ہے جس کے اندر شہنشاہی
اقتدار مداخلت نہیں کر سکتا۔ شہنشاہ خراج لے سکتا ہے، گرجا کی جاگیر لے سکتا ہے مگر
خدا کے معبد کو نہیں لے سکتا۔ "محلات شہنشاہ کے ہیں، گرجے قسیسوں کے ہیں۔"
جو شے ربانی ہے وہ شہنشاہی اقتدار کے تابع نہیں ہے مگر ایمبروس شہنشاہ کے
اقتدار کی مقاومت جبر و اشتداد سے نہیں کرنا چاہتا تھا، اس کے آلات مدافعت
صرف باایمان اشخاص کی دعائیں تھیں۔

"بادشاہ کے سپرد میں نہیں کر سکتا۔ رہا اس سے جنگ کرنا، یہ سب مجھے
نہیں چاہیے۔"

ایمبروس کی ذات میں مسیحی مذہب کا روز افزوں ادراک ذات ہویدا
و نمایاں ہے مگر اس کی خود مختاری کے لیے جس حد کا دعویٰ کیا جاتا تھا وہ
ہنوز حوارِ یانہ حد سے کچھ زیادہ نہیں تھی۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ اخلاقی و ربانی
امور میں مذہب کا اقتدار غیر متنازعہ تھا، خفیف طور پر دنیاوی حدود کے
اندر قدم جمائے رہے تھے، اور ان دنیاوی حدود میں سلطنت کا اقتدار

---

[1] کون ہے جو مسائل دین کے متعلق انکار کر سکتا ہے ...... کہ اساقفہ عیسائی
شہنشاہوں کے متعلق، نہ کہ شہنشاہ اساقفہ کے متعلق حکم لگانے کے عادی ہیں۔ سینٹ ایمبروس کا خط ۲۱ گولڈاسٹ جلد دوم صفحہ ۱

[2] گولڈاسٹ، جلد دوم باب ۲۱۔ اس کی بہن کے نام کے خط کا بھی مقابلہ کیجیے۔ اس خط پر ایمبروس نے
تمام معاملے کی داستان بیان کی ہے۔ ایضاً ۱۶۔

باب ۷ غیر ممتاز نہ بلکہ با عظمت تھا۔ آگسٹین کی ذات میں یہ میلان زیادہ واضح نظر آتا ہے کہ
سیاسی اقتدار کے اشکال ظاہری اور اس کے فرائض کی اہمیت کو گھٹائے
اور اس کے بالمقابل با ایمان اشخاص کی روحانی زندگی کو باشکوہ کر کے
دکھائے۔ اس کی سب سے زیادہ وسیع تصنیف "خدا کا شہر" (De Civitate
Dei) اگرچہ ایک بڑی حد تک انسانی تاریخ، دینیات اور فلسفہ تمام مباحث پر
۱۵۷ محتوی ہے مگر اس کا مرکزی نقطہ یہ تصور ہے کہ خدا کا منتخب کردہ آنے والی
دنیا میں آزاد ہونے والوں کی ایک دولت عامہ بنائے۔ اور روئے زمین
پر اس دولت عامہ کی علامت کلیسا ہو۔ اس تصور کو ترقی دینے میں وہ ارادۃً
افلاطون کی روش پر چلتا ہے[1] اور اس استاد اور سسرو کے سیاسی فلسفے سے
ایک ایسا نظم بناتا ہے جس میں عیسوی مذہب کے ممتاز عقائد کو حاوی اثر حاصل ہو۔
لیکن اگرچہ وہ قانون و سیاسیات اور اس دنیا میں انسان و اقوام
کے تعلقات سے بحث کرتا ہے، تاہم یہ تمام مباحث اس طرح بیان ہوئے ہیں کہ
وہ ولیوں اور ان کے ابدی برکت یافتگان کی نجات کی ربانی تجویز کے
محض ذیل و ضمیمے ہیں[2]۔ حاصل کلام، یہ کہ کائنات کی غایت صلح، اتفاق باہمی اور
امن و امان ہے "دنیاوی امن" کا اظہار خاندان، شہر اور معاشرت کی صورت
میں ہوتا ہے جو "ابدی امن" کے مقابلے میں ہیچ ہے اور جس کی بدولت
حیات ابدی حاصل ہوتی ہے۔ روح کی راحت کے مقابلے میں جسم کی راحت
بے حقیقت شے ہے۔ خدا نے انسان کو بے روح اشیا پر تسلط و اقتدار
کا جو حق دیا ہے اس سے ان دونوں کی نسبتی اہمیت واضح ہو جاتی ہے
اور آگسٹین نے یہاں بر سبیل تذکرہ غلامی کا مذہب عیسوی کی حیثیت سے
بجا ہونا ثابت کیا ہے۔ غلام کی قسمت گناہوں کا معاوضہ ہے[3] روحانی مقننوں

[1] ۔ مقابلہ کیجئے اس کی خدمت افلاطون "خدا کا شہر" جلد دوم ہشتم ابواب ۵، ۶ و مابعد۔

[2] ۔ "خدا کا شہر" جلد نوزدہم بالخصوص باب ۱۴ و مابعد۔

[3] ۔ یقیناً غلام کی حالت کے متعلق بجا طور پر یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے جرم کی بنا پر اس پر عائد ہوتی ہے۔

باب ۶ کے اس نظریے کو قبول کیا گیا ہے کہ غلام وہ ہے جسے فاتح جنگ میں قتل کرنے سے باز رہا ہو، اس میں خدا کے حکم کا یہ مزید تصور شامل کر لیا گیا ہے کہ "ہر ایک فتح خواہ وہ اشرار ہی کو کیوں نہ حاصل ہو، ایک خدائی فیصلہ ہے، اور مفتوح کی مغلوبیت سے یا اس کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے یا گناہوں ۱۵۰
کی سزا دی جاتی ہے۔" مگر کسی عیسائی کا دنیاوی آقا کے تابع ہو جانا کچھ اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ یہ یقین ہے کہ غیر فانی زندگی میں سوائے مساوات کے اور کچھ نہیں ہے۔[1]

آگسٹین کے خیال کی نوعیت کی تشریح اس کی اس تنقید میں بھی ہوئی ہے جو سسرو کے تصور دولت عامہ اور قوم کے متعلق کی گئی ہے۔ ناقد کا دعویٰ یہ ہے کہ انصاف کے عنصر کو بنا قرار دے کر اس تعریف کا اطلاق اس قوم پر نہیں ہو گا جو خدا کو نہیں مانتی، کیونکہ "انصاف وہ وصف ہے جو ہر شخص کو اس کا حق دے" مگر یہ اس جماعت پر عائد نہیں ہو سکتا جو خود انسان کو خدا سے نکال کر شیاطین کے حوالے کر دے۔ یہ خدا کو اس کا حق دینا نہیں ہے بلکہ اس کے حق کے دینے سے انکار کرنا ہے۔[2] انصاف کا وجود صرف اسی قوم میں ہو سکتا ہے جو خدائے برحق کی عبادت کرتی ہے۔ اس طرح آگسٹین نہ صرف آیندہ زندگی کے مقابلے میں دنیاوی مملکتوں کی تحقیر کرتا ہے بلکہ وہ غیر مسیحی دنیاوی مملکتوں کے لیے تمام معاشری وصف سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی کتاب کے اوائل میں یہ قرار دیا ہے کہ انصاف کے بغیر کوئی شے نہیں ہے جو مملکت کو لٹیروں کے گروہ سے ممیز کرے۔[3]

آگسٹین سے دو صدی بعد "آبائے عظام" کے آخری شخص گریگری اعظم کی تحریروں میں ہم وہی عام جذبہ دیکھتے ہیں جو آگسٹین کی تحریروں میں ہے

---

[1] ۔ سابق صفحہ ۱۷۰۔

[2] ۔ تصنیف مذکورہ کتاب نوزدہم باب ۲۱۔ مقابلہ کیجیے صفحہ ۲۲ آخر د ۲۴۔

[3] ۔ اگر انصاف نہ ہو تو سلطنتیں، بڑی رہزنیاں نہیں تو پھر کیا ہیں؟ کتاب چہارم باب ۴۔

باب ۶
۱۵۹

جن میں کلیسا قسیسیت کے روحانی زندگی کے امور پر اور زیادہ زور دیا گیا ہے۔ گریگری اپنے مزاج و طبیعت میں بالکلیہ راہب تھا۔ وہ غیبیات دیکھتا، اس سے کرامات سرزد ہوتے اور وہ کرامات کا پتا دیتا، اور مقدس تحریروں کے متعلق خیالی تعبیریں نکالتا تھا۔ اس پر ملائکہ و شیاطین کے عقائد اور خدا کے آنے والے فیصلے کا خیال برابر طاری رہتا تھا۔ پھر بھی اس نے اپنے گرد و پیش کے واقعی حالات کے متقاضی حکمت عملی کی قدر و قیمت سمجھنے میں نمایاں قابلیت کا اظہار کیا۔ اس طرح جہاں ایک طرف اس نے عقیدے کے متعلق جہالت و توہم کے میلان کو بہت ترقی دی، وہیں دوسری طرف اس نے روما کو اس سے محفوظ رکھا کہ اہل لمبارڈی اس پر حاوی ہو جائیں، اور اس نے رومی اسقفی کو معقول حد تک خود مختاری و برتری کے راستے پر لگا دیا۔ قسطنطنیہ کے شہنشاہ کے متعلق گریگری عبودیت کے ان ظواہر کو ملحوظ رکھتا بلکہ ان پر زور دیتا رہا جو اس زمانے کا عام رواج تھا، وہ اپنے کو محض "خاک و خاشاک" لکھتا رہا، اور جب شہنشاہ نے ایسے سادہ لوح کہا تو اس نے صرف یہ کیا کہ اناجیل[۱] سے تسکین حاصل کی، مگر اس کی اس روش کی ایک وجہ یہ ہو سکتی تھی کہ اہل لمبارڈی کا خطرہ برابر موجود تھا، تاہم اس سے اس صاحب تحریر کے اس یقین میں فرق نہیں آیا کہ دنیاوی طاقت روحانی طاقت سے کم معزز و موقر ہے۔ اس قانون پر تعرض کرتے ہوئے کہ سپاہی خانقاہوں میں داخل نہ کئے جائیں، اس نے بالاعلان یہ کہا کہ شہنشاہی حکمرانی کی غایت یہ ہونا چاہیے کہ "جنت کا راستہ زیادہ قابل رسائی ہو جائے اور دنیاوی بادشاہی کو آسمانی بادشاہی کا خدمت گزار ہونا چاہیے"[۲] راہب خدا کے سپاہی ہیں، اور قسیس خدا کے خادم ہیں، یہ فرشتوں کے مانند ہیں، اور انھیں ربانی وقعت حاصل ہونا چاہیے۔ آخری امر یہ ہے کہ جو شخص

---

[۱] ملاحظہ ہوں خطوط "گولڈاسٹ"، جلد دوم صفحہ ۲۱-۲۲۔

[۲] تاکہ آسمانوں کا راستہ اچھی طرح کھلا رہے، اور زمین کی حکومت آسمانی حکومت کا کام دے۔ جلد دوم۔

یہ نہ جانتا ہو کہ ربانی چیزوں سے کس طرح پیش آنا چاہیے وہ صحیح طور پر دنیوی باب ۶
اقتدار کو عمل میں نہیں لا سکتا۔ "مملکت کا امن ہمہ گیر کلیسا کے امن پر منحصر ہے۔" ۱۴۰

گریگری کے بعد اور زیادہ تر اسی کے اثر سے، متبرک علم ادب خاندان کارلس کے شورانگیز زمانے تک سیاسی رنگ سے معرا ہو گیا، اور اس علم ادب کے سوا کوئی دوسرا علم ادب اس زمانے میں موجود نہیں تھا۔ خیالات کے متعلق گریگری کے انداز نے آگسٹین کے انداز کو قطعی مغلوب کر دیا، قدیم زمانے کے لامذہب مصنفین نجس قرار دیکر ترک کر دیے گئے اور تاریخ، دینیات اور قانون کے اہل قلم راہبوں کے لیے واقعی ماخذ کتاب مقدس تھی یا "آباء"۔ اس واقعے نے زمانۂ وسطیٰ کے اختلاف آرا میں ایک خاص نوعیت پیدا کر دی۔

باب۶

منتخب حوالجات

بلیکی جلد اول باب ۵ و ۸۔
بیکسیین "گریگوری اول سے گریگوری ہفتم تک پاپاؤں کی سیاست
(Die Politik der Papste Von Gregor I bis auf Gregor VII,)
کتاب۔ ا باب ۱-۴۔
بیوری: بعد کی رومی سلطنت" (Later Roman Empire)
جلد اول ابواب ۱-۳ جلد دوم صفحہ ۱۴۹-۱۵۸۔
ڈل" رومن معاشرہ (Roman Society) صفحہ ۹ ۵ و
ما بعد ۲۸۷-۳۹۱۔
گیسلر "کلیسائی تاریخ" (Church Historty) ترجمہ جلد اول
صفحہ ۶۶-۴ ۹ ۳ ۶ ۲ - ۲۶۷ ۹ ۳ ۴ - ۲ ۶ ۴۔
ژ آسنے' جلد اول صفحہ ۲۶۹-۳۲۵۔
لارین "تاریخ انسانی" (Histoire de L'humanite) جلد ۴ صفحہ ۶۵-۲۳۴ ۹۵ و ما بعد۔
ملمین "لاطینی عیسائیت" (Latin Christianity) جلد اول صفحہ
۱۲۴-۱۳۰ جلد دوم صفحہ ۳۹-۱۰۳۔
موبلر۔ تاریخ کلیسائے مسیحی از سنہ ۱ تا سنہ ۶۰۰ (History of the
Christain Church) صفحہ ۴۹-۹۳ ۳۵۴ و ما بعد
نورلیسون "فلسفہ سینٹ آگسٹین (La Philosophie de Saint
Augustin) جلد اول۔ باب ۵۔ جلد دوم صفحہ ۳۹۸۔ و ما بعد۔

بینگو: "سینٹ گریگری کی سیاسیات" (La Politique de Saint Gregoire le Grand)

شیف "تاریخ کلیسائے مسیحی" (History of Christian Church) جلد اول، صفحہ ۱۰۳، ۱۰۷ - ۱۱۰، ۱۹۷ - ۲۰۵، ۹۴۷ و مابعد؛ جلد سوم صفحہ ۸۵، ۸۹، ۸۱۶ - ۸۵۶، ۹۶۱ - ۹۶۲، ۹۸۸ و مابعد۔

کار لایل "آبائے قبل مجلس نائسین کا سیاسی نظریہ" (The Political Theory of the Ante-Nicene) مطبوعہ "اکانمک ریویو" جلد ۹، صفحہ ۳۶۱ - ۳۷۱۔

بائ

باب ہفتم ۱۶۱

ارتقائے سیادت کلیسا کے زمانے کے نظریات

۱۔ بحث کا ارتقا و طریق

شارلیمین کی روشن خیال حکمت عملی سے علم کو جو بر وقت تحریک حاصل ہوئی اس کا نتیجہ یہ نہیں ہوا کہ خود اس شہنشاہ کی زندگی میں سیاسی نظریے کو کوئی نمایاں مدد ملتی، اس کی مملکت کی تقسیم سے متعلق جنگ و جدل میں بلند رتبہ پادری جس طرح پیش پیش رہے، اس سے بعجلت وہ بحث اٹھ کھڑی ہوئی جس کی نسبت کہا جا چکا ہے کہ وہ ازمنۂ وسطیٰ کے سیاسی تخیل کا اصل الاصول تھی یعنے دنیوی طاقت کے ساتھ کلیسائی طاقت کا تعلق کیا ہو؟ نویں صدی سے تیرھویں صدی تک کے زمانے کے عملی واقعات کے تتبع میں، اس بحث کا عام میلان سیاسیات عالم میں اولاً کلیسائی اور بعد ازاں پاپائی سیادت کے ایک نہایت منظم نظریے کی جانب تھا۔ یہ نظریہ جس علم ادب میں جمع ہے وہ بیشتر عملی و عارضی مباحث کی معرکہ آرائیوں کا علم ادب ہے۔ ہمارے مقصد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اس بحث کی مختلف ہیئتوں کی پیروی کریں۔ ہمیں اس پر قانع ہونا چاہئے کہ محض اس کے

سربرآوردہ شرکا کا ذکر کردیں اور اس اصول کا کم وبیش قاعدہ یہاں پیش کردیں جو ان تمام مباحث کا نمونۂ مشترک ہے۔

نویں صدی میں بڑے نام حسب ذیل ہیں۔ ایگوبارڈ[1] اسقف لیون (۷۷۹ء - ۸۴۰ء)، جو شہنشاہ لوئی پارسا اور اس کے فرزندوں کے مناقشے میں نمایاں تھا۔ ہنکمار[2]، اسقف ریمیس (۸۰۶ء - ۸۸۲ء)[3] کالی کلیسا کا حاوی الکل مقتدا تھا، پوپ نکولس اول جس کی پاپائیت ۸۵۸ء سے ۸۶۷ء تک رہی۔ دسویں صدی ہمارے مقصد کے لیے عملاً کوری ہے مگر اس کے بعد کی دو صدیاں نظریۂ زیر بحث کے متعلق پرزور مناظرین سے بھری ہوئی ہیں۔ ہلڈ براند کے دور میں پوپ گریگری ہفتم (جس کی پاپائیت ۱۰۷۳ء سے ۱۰۸۵ء تک رہی)[4] اور اس کے شہنشاہی حریف ہنری چہارم[5] کے علاوہ لٹنز باخ کا مینیگولو تھا جس نے پوپ[6] کی جانب میں بہت شرح وبسط سے دلائل لکھے تھے، اور جرمانی اساقفہ تھیوڈرک (اسقف وردون) اور والٹریم (اسقف نامبرگ) تھے جنھوں نے شہنشاہ کی جانبداری میں زور قلم دکھایا تھا۔ بارھویں صدی میں ایک جانب سینٹ برنرڈ[7] اور جان (سالسبری)[8] تھے اور گریشین[9] کا باا ثر مجموعہ

۱۔ تصانیف، پادریوں کے حالات لاطینی میں۔ جلد ۱۰۴۔

۲۔ ایضاً ″ ″ جلد ۱۲۵، ۱۲۶۔

۳۔ ایضاً ″ ″ جلد ۱۱۹۔

۴۔ ایضاً ″ ″ جلد ۱۴۸۔

۵۔ اس کے سرکاری دستاویز گولڈاست مجموعۂ دستور شہنشاہی میں ہے۔ نیز آثار تاریخ جرمنی دساتیر میں۔

۶۔ آثار تاریخ جرمنی باب "نزاعات" جلد اول صفحہ ۳۰۸۔

۷۔ تصانیف، جلد ۱۸۲-۱۸۵۔

۸۔ ″ جلد ۱۹۹۔

۹۔ ″ جلد ۱۸۷۔

باب احکام پاپائی تھا، جس میں کلیسائی اسناد کے اجتماع، مقابلے اور تطبیق سے مذہبی سرگروہی کا نظریہ قانونی نظم کی صورت میں لایا گیا تھا، دوسری طرف شہنشاہ فریڈرک باربروسا کے مویدین اور ملکی قانون کے مقننین تھے جن کی جسٹینین کی شرحوں نے شہنشاہی اقتدار کے لیے بہترین نظری مدافعت مہیا کر دی، واقعی کلیسائی ۱۶۷
اقتدار کے انتہائی عروج کے زمانے میں، پوری قطع و برید کیا ہوا کلیسائی نظریہ پوپ انوسنٹ سوم کے تحریرات سے ملتا ہے جس کا زمانہ پاپائیت ۱۱۹۸ء سے ۱۲۱۶ء تک تھا۔[۱]

ان صدیوں کی تمام بحث میں جو طریق خصوصی نوعیت رکھتا تھا وہ وہی تھا جسے گریگری اعظم نے حرکت دیدی تھی۔ مردود تاریخ کی چند اسناد کی طرف رجوع کیا جاتا تھا مگر اس سے آگے جو کچھ ہوتا تھا اس میں کتاب مقدس اور آبائے کلیسا کے تعلیمات کو قطعی و ناطق سمجھا جاتا تھا۔ آخر الذکر قسم میں نہایت ہی کثرت کے ساتھ سنٹ آگسٹین سے ماخوذات ہوتے تھے اور دوسرے درجے میں گریگری اعظم کے ماخوذات لیکن آگسٹین نے جس وسعت کے ساتھ موقع بے موقع دنیوی تاریخ کو داخل کیا ہے، اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا تھا تاہم اس کے تاریخ کی طرف رجوع کرنے کا اثر اس سے ظاہر تھا کہ عہد نامۂ قدیم سے کام لیا جاتا تھا۔ عہد نامۂ جدید کے مقابلے میں، عہد نامۂ قدیم کی جانب روز افزوں توجہ سے درحقیقت کلیسائی اور دنیوی طاقت کے تصادم کی بڑھتی ہوئی شدت کا معقول حد تک صحیح اندازہ ہوتا ہے۔ عیسیٰ[۱۴] اور آپ کے حواریین کی امور دنیا سے لاپروائی اور انکسار نفس قدیم الہام کے قانون اور نبیوں کے بالمقابل کمزور آلات تھے۔ یہ عام طور پر فرض کر لیا گیا تھا کہ بنی اسرائیل کی تاریخ کی عیسوی کلیسا کی زندگی راست صورت اولی تھی اور عہد نامجات قدیم و جدید کا بلفظہا خدا کی طرف سے الہام ہوا تھا، اور اس لیے وہ بے خطا رہبر ہیں ان مفروضات کی بنا پر جو امور اسرائیلی تاریخ و ادارات کی طرف

[۱] تصانیف جلد ۴ ۱۲۱۶-۲۱۷۔

باب ۵ رجوع کئے جاتے تھے ان پر دونوں جانب میں سے کوئی بھی اعتراض نہیں
کر سکتا تھا، اور دونوں ہی اس سے استدلال کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ اس
زمانے کے مباحث میں کتاب مقدس کے اقتباسات نہایت کثرت سے ۱۶۴
دیے گئے ہیں اور ان کی تاویل و تشریح اس طرز سے کی گئی ہے جو
زمانۂ جدید کے طبائع کے لیے ناقابل برداشت طور پر کورانہ و غیر ناقدانہ
ہے اور یہی باعث ہوا کہ اس ایک قوم سے خارج جس کے حالات اناجیل
میں درج تھے، بنی نوع انسان کے تجربات کا اثر زمانۂ وسطیٰ کے سیاسی نظریے
پر بہت کم پڑا تھا۔

عہد نامۂ قدیم میں جس طرح بیان ہوا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
اسرائیلی مملکت کے ادارات خالصتہً مذہبی حکومت کے طرز پر تھے حکومت
کا نظم و نسق ایسے قوانین کے تحت اور ایسے کارکنوں کے ذریعے سے انجام
پاتا تھا جن کی ہستی خدائی مرضی کے براہ راست اظہار سے ماخوذ تھی۔ خاندان
لاوی کے قسیس، قضاۃ و انبیا مملکت کے اہم ترین فرائض بلا واسطہ ربانی احکام
کے تحت انجام دیتے تھے، اور جب بنی اسرائیل میں شاہی قائم ہوئی تو
بادشاہوں کی حالت ایسی ظاہر ہوئی کہ وہ قدیم حکومت مذہبی کی روایات
سے گھرے ہوئے تھے، اور ان کے اختیار کا ماخذ و عمل دونوں کا تعین
عام طور پر قسیس و انبیا کرتے تھے جن کے وسیلے سے خدا کی مرضی ظاہر ہوتی تھی

بنی اسرائیلی مملکت کے اس تصور سے ازمنۂ وسطیٰ کے نظریۂ سیاسیات پر
گہرا اثر پڑا تھا، اس بارے میں کوئی شک و شبہہ نہیں پیدا کیا گیا تھا کہ
مسیحی کلیسا کی تشکیل اول لاویوں اور قدیم نبیوں کی تعلیمات کی صورت میں
ہوئی تھی اور ان لاویوں اور نبیوں کے ساتھ اسرائیل اور یہودا کے
بادشاہوں کے تعلقات ایک ایسے ربانی الامر تعلقات کی علامت تھے جنھیں
ہمیشہ رائج رہنا چاہئے تھا۔ لہذا، بحث نے یہ صورت اختیار کی کہ ایسی مثالیں
پیش کی جائیں جن سے یہ نتیجہ اخذ ہو سکے کہ خدائی رحمت قطعی طور پر شاہی اقتدار
کے ساتھ ہے یا دینی اقتدار کے ساتھ۔ اس طرز کی بحث میں کلیسائی مناظروں کو ۱۶۵

باب ۵

ایک مزید نفع اس واقعے سے پہنچتا تھا کہ قدیم تحریرات تقریباً غیر مبدل طور پر سب سے زیادہ خوش حالی ان بادشاہوں کے ساتھ منسوب کرتے تھے جو قسیسوں اور نبیوں کے سب سے زیادہ فرماں پذیر تھے۔ مزید براں یہ بھی صاف عیاں ہے کہ عہد نامۂ قدیم کی طرف رجوع کرنے اور اس کے نتیجے میں کلیسائی بحث کو نفع پہنچنے کو محض اس واقعے سے ترقی ہوئی کہ یورپ میں دنیوی اقتدار ایک شہنشاہ سے نکل کر متعدد بادشاہوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ عہد نامۂ قدیم میں کوئی ایسا صاحب منصب شہنشاہ جیسے امپراطور یا آگسٹس ہو کہیں نظر نہیں آتا مگر بادشاہ بہت کثیر تعداد میں نظر آتے ہیں۔ از منۂ وسطیٰ کے طلباء کے لیے جس عبارت میں "بادشاہ" کا مذکور رہا ہی لقب سے ہوا ہو، وہ کسی مزید تحقیق کے بغیر قطعی تھی۔ "شہنشاہ" سے کسی قدر بلند تر رتبے کا اظہار ہوتا تھا[۱] اور شہنشاہی اقتدار کے دعاوی کے لئے کسی قدر مختلف طرز بحث کی ضرورت تھی۔ بادشاہوں پر لعنت ملامت بعینہ ربانی الہام کے الفاظ میں ہو سکتی تھی لیکن شہنشاہ کو پست کرنے کے لیے ضرورت یہ تھی کہ روحانی اقتدار کی عام نوعیت کی طرف رجوع کیا جائے۔

---

[۱] - اس فرق کے احساس کا اظہار گریگوری ہفتم کے اس خط سے ہوتا ہے جو اس نے میٹز کے ہرمین کے نام لکھا ہے gregory vii, Registrum lib. iv epist. 2 سینٹ امبروسیس نہ صرف حکومت ہی کرتا ہے بلکہ یقیناً شہنشاہ کو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وہ ذات باہر (Excommunicals بھی کر سکتا ہے"۔
گریگوری نے ہنری چہارم کو بہ حیثیت شہنشاہ کے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ شاہی اور شہنشاہی اعزاز کے متعلق سابق تر فرق الکوین کے ایک خط میں ہوا ہے جسے گیسلر نے کلیسائی تاریخ (Church History) (ترجمہ مطبوعہ نیویارک ۱۸۶۵ء) میں نقل کیا ہے جلد دوم صفحہ ۳۰۸ تعلیق۔ کل خط کے لیے ملاحظہ ہو جافے :-
(Bibliotheca Rerum Germanicarum vol. vi, p. 463)

باب۵

۲۔ دوگونہ اقتدار کا عقیدہ

سیاسیات سے متعلق ازمنۂ وسطیٰ کی تمام نظریہ سازی میں نقطۂ آغاز دو طاقتوں کا عقیدہ تھا، اس عقیدے کا مسلمہ اصول موضوعہ وہ مقولہ تھا ۱۶۶
جس کی[1] نسبت کہا جاتا ہے کہ پوپ گلیسس کے خط بنام شہنشاہ آنسٹیسیس (سنہ ۱۹۴ء) میں واقع ہے:۔

"دو نظم ہیں جن کے تحت خصوصیت کے ساتھ اس دنیا میں حکمرانی ہوتی ہے، ایک قسیسوں کا مقدس اقتدار ہے اور دوسرا شاہی اختیار ہے۔ ان دونوں میں قسیسوں پر اس اعتبار سے زیادہ بار ہے کہ ان کو روزِ قیامت بادشاہوں کے لیے خدا کے سامنے جواب دہی کرنا پڑیگی[1]"

اس زمانے کے مباحثوں میں یہ اصل عبارت نہایت کثرت کے ساتھ آتی رہی ہے۔ کلیسائیوں کے لیے اس کا دوسرا فقرہ بالطبع زیادہ دلکش ہو گیا تھا، ہنکمار جہاں کہیں اس موضوع پر قلم اٹھاتا ہے، اسے ضرور نقل کرتا ہے[2] گریگری ہفتم نے، جرمانیہ کے ہنری کے خلاف اپنی کارروائیوں کی حمایت میں اس سے کام لیا تھا، اور گریشین[3] کی تدوین میں بھی اسے

---

[1] ۔ شہنشاہ آگسٹس! "فی الحقیقت دو طریقے ہیں۔ جن سے اس دنیا میں حکومت ہوتی ہے۔ ایک پادریوں کا مقدس اقتدار اور دوسرے شاہی سطوت۔ ان دونوں میں سے زیادہ وزنی پادریوں کا اقتدار ہے کیونکہ بادشاہوں کے متعلق بھی قیامت کے دن انھیں کو جواب دہ ہوتا ہے۔"

[2] ۔ مثلاً بنام سرکردگانِ ملک بموجب قاعدۂ مسلمہ بادشاہ شارلیمین باب اول۔ اسا قفۂ ملک کو انتباہ باب اول (Ad EPiscopos Regni, Admonitio) خط بنام شاہ لوئیس سوم دربارۂ طلاق لوتھریس و ٹیٹبرگہ [3] فرمان (Decretum) ۔

باب ۴ جگہ ملی ہے۔ کلیسائی دعاوی کے مخالفین بھی دوگونہ اقتدار کے واقعے پر ردوقدح نہیں کرتے تھے۔ مقدس اقتدار کی واقعیت اس زمانے کی ایک ایسی نمایاں صورت تھی کہ اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا خواہ ان انتہائی نتائج کی کتنی ہی مخالفت کیوں نہ کی جائے جو پادری اپنے اقتدار کے متعلق اخذ کرتے تھے۔

اقتدار کے دوگونہ نظم کے قیام و دوام کے متعلق ربانی منظوری کے
۱۶۷ ثبوت کثرت کے ساتھ پیش کئے جاتے تھے۔ ہنکمار کا مسلمہ یہ تھا کہ کفار حکمرانوں کی طرح عیسٰیؑ بھی تنہا قسیس و بادشاہ دونوں ہوسکتے تھے مگر آپ نے ان دونوں فرائض کو متحد کرنا پسند نہیں کیا، اور آپ کی بعثت کے بعد کسی بادشاہ نے یہ دعوٰی نہیں کیا کہ وہ قسیسوں کے اختیارات عمل میں لائے اور نہ قسیسوں نے شاہی اختیارات میں دخل دہی کی۔ پوپ گلیسیس کا ایک دوسرا مقولہ بھی ازمنۂ وسطٰی میں اتنا ہی با اثر ہوگیا تھا جتنا کہ مذکورۂ بالا مقولہ تھا:۔

خدا اور انسان کے درمیان کے صاحب واسطہ یعنی مشیر عیسٰیؑ مسیح نے ہر ایک کے مناسب حال طریقے اور اعزاز کو معین کرکے، دونوں طاقتوں کے فرائض کو اس طرح ممیز کردیا کہ عیسوی شہنشاہوں کو اپنی ابدی زندگی کے لیے قسیسوں کی ضرورت ہوگی اور قسیس شہنشاہی قوانین سے صرف دنیوی معاملات کی حد تک کام لیں گے[1]

جب عہد نامۂ قدیم کی جانب رجوع کرنا پوری طرح پر قائم ہوگیا، تو پھر حضرت عیسٰیؑ کے دونوں طاقتوں کو علٰحدہ کرنے کا (Melchisedek) جو بہ یک وقت قسیس و بادشاہ تھا اور داؤدؑ (نبی و بادشاہ) کے حالات سے اور اس واقعے سے حل کیا گیا کہ حضرت عیسٰیؑ کا نسب شاہی و مذہبی دونوں تھا[2] انوسنٹ سوم نے چاند اور سورج کی

---

[1] اسا قفہ کو انتباہ، باب اول۔ Ad Monitis ad Episcopes—

[2] (Decretum Gratiani, Dist. 10, can. 8 and Dist 96 can. 6) دونوں مواقع پر پوپ نکولس اول کے ایک خط سے ایک ٹکڑے کا اقتباس دیا گیا ہے۔ [3] انوسنٹ سوم

باب ۷ تخلیق کی جو گونہ تعجب انگیز مثال[۱] دی تھی، اس نے بھی اقتدار کی ان دو نوعوں کے معاملے میں خدائی مرضی کی ایک مسلمہ علامت کی نوعیت اختیار کرلی۔ جسم اور روح کے فرق میں بھی ایک دوسری تشبیہ مل گئی تھی جس سے اکثر کام لیا جاتا تھا، اور شاگردوں[۲] نے حضرت عیسیٰؑ کو جو دو تلواریں دکھائی تھیں اس نے ۱۶۸
بھی انجام کار میں اس زمانے کے خیالات میں بہت نمایاں حصہ لیا جس میں دوگونگی کا احساس غیر معمولی حد تک بڑھا ہوا تھا۔

لیکن تفریق اختیارات کا تصور کتنا ہی متعین کیوں نہ ہوگیا ہو، نظری حیثیت سے ان دونوں کے درمیان تصادم کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کے تعلق کی نسبت ربانی حکم کامل ہمنوائی کا تھا۔ دنیوی امور شاہی کے حیطۂ اقتدار میں تھے روحانی امور قسیسوں کے۔ اپنے اپنے خالص انتظام کے لیے خدا نے ہر ایک کے حلقے کا فیصلہ کردیا تھا۔ جس طرح شہنشاہ اور بادشاہ روحانی معاملات میں کسی قسم کے اقتدار کے دعویدار نہیں تھے اسی طرح اسقفوں اور پاپاؤں کو دنیوی معاملات میں اقتدار کا کوئی دعویٰ نہیں تھا۔ گلیسیس کا جو اقتباس آخری ٹکڑے میں دیا گیا ہے، اسی میں آگے چل کر دونوں اختیارات کی تفریق کے مقصد کو صاف طور پر بیان کردیا گیا ہے:۔

"یہ اس غرض سے ہے کہ وہ روحانی کام دنیوی مداخلت سے آزاد رہے اور اس طرح جو شخص خدا کے لیے جنگ (نفس) میں مشغول ہو، وہ اس دنیا کے معاملات میں نہ پھنسے، اور اسی طرح جو شخص دنیوی کاروبار میں مشغول ہوگیا ہو وہ مذہبی امور کی ہدایت کے درپے نہ ہو۔"

پس، اصولاً ان طاقتوں کے اس مدۃ العمر کے تصادم کی کوئی بنا نظر نہیں آتی مگر مشکل اس طرح پیدا ہوئی کہ کوئی صاف تعریف اس امر کی نہیں تھی کہ کون جزو دنیوی ہے، اور کونسا جزو روحانی ہے۔ جس بنا پر بڑے بڑے اہل کلیسا حکمرانوں پر حملے کرتے تھے وہ یہ تھی کہ یہ حکمراں روحانی حدود میں مداخلت کرتے ہیں، اور حکمرانوں کا عذر ہمیشہ یہ ہوتا تھا کہ اہل کلیسا دنیوی معاملات میں دخیل ہوتے

[۱] "رجسٹر" کتاب اول خط ۱۰/۴
[۲] لوقا باب ۲۲ درس ۳۸ ملاحظہ ہو سینٹ برنرڈ (De Consideratione) کتاب ۴۔

ہیں[۵] صورت حال کے اعتبار سے یہ متنازعہ اصول کے ذریعے سے قطعی طور پر کبھی فیصل نہیں ہو سکتا تھا۔ وسیع انسانی تعلقات اور اسی طرح کے دیگر معاملات کی طرح اس میں بھی بہت بڑی گنجایش ایسی تھی جس میں تفریق کا کوئی قطعی و دائمی خط نہیں کھینچا جا سکتا تھا اور جن میں خاص خاص واقعات کو کسی ایک یا دوسری نوعیت کے ساتھ منسوب کرنا معاشری حالات اور زمانے کے عام انداز کے مطابق مختلف ہونا لازمی تھا۔ ۱۶۹ ا ب

۳۔ مذہبی تفوق کی دلیل

جن صدیوں میں ان دونوں طاقتوں کا تصادم سب سے زیادہ شدت پر تھا، اسی زمانے میں معاشری و ذہنی حالات کلیسائی معاملے کے بالکل موافق تھے، اور عام مذہبی تفوق کا ایک نظریہ پختہ ہو گیا تھا جس نے اس زمانے کے احساس پر گہرا اثر ڈالا۔ اس نظریے کا ارتقا ان اصولوں سے بہت قریبی تعلق رکھتا تھا جن پر کلیسا کے اندر رومی اسقفی کی فوقیت کی بنیاد قائم تھی مگر چونکہ یہ آخر الذکر اصول سیاسی نظریے کے میدان سے باہر ہیں، انھیں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ جو عقیدہ پیٹر کی جانب منسوب کیا جاتا تھا، اس کا اثر عام بحث پر صرف اتنا تھا کہ اس سے

[۵]۔ جس دور سے ہمیں بحث ہے اس دور میں ہمیں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملا کہ کسی دنیوی شخص نے روحانی اختیار کا دعوی کیا ہو اور نہ پادریوں نے دنیوی معاملات میں راست اقتدار کا دعوی کیا، غیر ازیں کہ انوسنٹ سوم نے پاپائیت کے لیے بعض صورتوں میں ضمنی اختیار کا استحقاق دکھایا یا چند خاص حالتوں کو دیکھتے دنیوی معاملات میں بھی اہم موقتی اقتدار ساعت کام میں لائیں گے۔ رجسٹر۔ باب پنجم۔ خط ۱۲۸۔

باب

خاص عنوانات پر قدرے زور پڑ جاتا تھا۔

اجمالاً دیکھا جائے تو یہ بحث دو روشوں پر چلتی تھی اولاً یہ کہ اقتدار
۱۷۰ کے دونوں اصناف کی حقیقی نوعیت کے اعتبار سے مذہبی صنف کا اعزاز زیادہ تھا، اور اس سے ان لوگوں کو تقدم حاصل ہوتا تھا جنھیں اس کا عمل میں لانا تفویض تھا۔ ثانیاً یہ کہ خدا نے کلیسا کو براہ راست یہ اختیار عطا کیا ہے کہ وہ دنیوی حکمرانوں کے اخلاق دینیات کے اعتبار سے ان کی نگرانی واصلاح کرے پس اس سے بالواسطہ مگر لازماً ان کے افعال پر بھی اسے اس وقت اقتدار حاصل ہو جاتا ہے جب گناہ یا اخلاق کا سوال درپیش ہو

پہلا تصور قدیم کلیسا کے اس خیال کا راست نتیجہ تھا کہ آنے والی زندگی کے مقابلے میں دنیوی زندگی کی اہمیت نسبتہً کم ہے[1] چونکہ ارواح کی نجات محض جسمانی زندگی کے انضباط کے بہ نسبت بے انتہا زیادہ اہم تھی اس لیے روحوں کے نجات دلانے والے جسمانی زندگی کے انضباط کرنے والوں کی بہ نسبت بے انتہا قابل اعزاز تھے۔ ایمبروس نے کہا تھا کہ اساقفہ کی شان کے مقابلے میں حکمرانوں کی شان ایسی تھی جیسے سونے کی چمک کے مقابلے میں جست کی چمک اور یہ مقولہ بعد کے زمانے کی تمام مذہبی دلایل کی ایک خصوصیت بن گیا تھا۔ گریگری ہفتم نے میٹز[2] کے ہرمن کے نام کے اس خط میں جس میں سکینیت کے مشاغل کو اظہارات نخوت کے مقابلے میں نہایت نمایاں کرکے دکھایا ہے، یہ لکھا تھا کہ بادشاہ اور حکمراں شیاطین کو دفع نہیں کر سکتے۔ مرتے ہوئے گنہگار کی روح کو عذاب سے رہائی نہیں دلا سکتے نہیں بلکہ انھیں خود اصطباغ اور گناہوں سے پاک ہونے کے لیے عجز و انکسار کے ساتھ قسیسوں کے پاس آنا چاہیے۔ کسی بادشاہ یا شہنشاہ نے کسی مردے کو زندہ نہیں کیا ہے، جذامیوں کو صحت نہیں دی ہے اندھوں کی آنکھیں روشن نہیں کی ہیں۔

[1] ۔ حسب بالا صفحات ۱۵۵ ۱۵۷۔
[2] ۔ (Reg) کتاب ہشتم خط ۲۲۔

باب　اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی وقعت شاہی سے بڑھی ہوئی ہے"۔ اس نتیجے کی تائید جسم اور روح کی تشبیہ سے بھی کی گئی تھی جس طرح روح جسم سے زیادہ شریف ہے، اسی طرح قسیسیت، شاہی سے زیادہ شریف
۱۷۱　ہے۔ آفتاب و ماہتاب کی تشبیہ سے بھی اس کی تائید کی گئی تھی، یعنے آفتاب قسیسیت کی اور ماہتاب شاہی کی علامت ہیں۔ آخری امر یہ ہے کہ عہد نامۂ قدیم کی تاریخ کی ایک تخصیصی تاویل سے مقدس مذہبی عہدے کے نسبتہً زیادہ قدیم ہونے سے اس کی زاید وقعت کا ثبوت بہم پہنچایا گیا تھا۔ انوسنٹ سوم کو حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی کے ناخدا ہونے کی حیثیت میں یہ نظر آیا کہ یہ کلیسا کے قسیس کی ایک علامت ہے مگر اس نے اس معاملے کو آغاز کائنات سے اس سے زیادہ قریب اس طرح پہنچایا کہ ہابیلؑ کے مقدس فعل کی طرف اشارہ کیا جو اپنے گلے کے پہلے بچوں اور ان کی چربی کو (خدا کے حضور میں) لائے تھے اور خدا نے ہابیلؑ کی اور ان کی نذر کو قبول کیا تھا۔[1]

پادریوں کے تفوق کے نظریے کی دلیل میں دوسری روش کی مخصوص قوت کی ترقی اس اعتبار سے ہوئی جو اوائل ہی میں کلیسا کے اندر پادریوں اور عوام کے عنصر میں ظاہر ہوگئی تھی اور آخر الذکر عنصر تمام کلیسائی فرائض سے خواہ وہ روحانی ہوں یا محض انتظامی ہوں ساقط کر دیے گئے تھے۔ دنیوی حکمران عوام میں داخل تھے۔ اہل تقدس کی نظروں میں بادشاہوں کا طبقہ سب سے زیادہ گناہوں کے نزدیک ہوتا ہے۔ اور اس لیے پادریوں کی

---

[1] انوسنٹ سوم (Reg. de Neg. Rom. Imp. xviii.) یہ دلیل ایکو بارڈ کے وقت تک میں استعمال ہو چکی ہے۔ رومی شہنشاہیت کا رجسٹر انوسنٹ کے مذکورہ بالا فیصلے میں طبقۂ قسیس کے فائق اعزاز کے متعلق مشرح و باقاعدہ استدلال موجود ہے، اس میں انجیل کی بہت سی ایسی عبارتیں بھی نقل کی گئی ہیں جن کا اس بحث سے کوئی تعلق اس وقت معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً بطرس کا خواب جو "اعمال" دہم میں مذکور ہے۔

باب ۴

لعنت ملامت کی سب سے زیادہ ضرورت انھیں کو لاحق ہوتی ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کے پادریوں نے حکمرانوں کے لیے عادات و اطوار کا جو اعلیٰ تصور قائم کیا تھا، اس میں کسی طرح کا نقص نکالنا نا ممکن تھا۔[۱] لیکن بادشاہوں سے ان ۱۷۴ مطالبات کی جس قدر سخت گیری ہوتی تھی اسی تناسب سے پادریوں کو ان کے اعمال پر لعنت ملامت کے زیادہ مواقع میسر آتے تھے۔ بادشاہوں کے جن فرائض پر سب سے زیادہ حتمی طور پر زور دیا جاتا تھا وہ کلیسا اور اس کے کارکنوں کا اعزاز و تحفظ تھا۔ اس فرض کی صورت اور اس کی انجام دہی کے طریق کے متعلق اہل کلیسا اور دنیوی حکمرانوں کی رائے میں بہت اختلاف تھا، اور انھیں اختلافات کی وجہ سے ازمنۂ وسطیٰ کے اختلاف آرا میں سب سے زیادہ نازک صورت پیدا ہوئی۔

لوتھر کی طلاق کی بحث میں ہنکمار نے مذہبی حدود و اختیارات کی صورت کو بہت موثر طور پر پیش کیا تھا۔[۲] بادشاہ کے حامیوں کا یہ دعویٰ کہ بادشاہ کے افعال کلیسائی حکم سے آزاد اور صرف خدا کے تابع تھے، اسے مختصر طور پر بے ادبانہ و شیطانی قرار دیا گیا تھا۔ ہنکمار نے یہ قبول کیا ہے کہ یہ دعویٰ اچھے بادشاہوں کے متعلق صادق آسکتا ہے مگر غیر عادل یا ظالم حکمران کو تمام دوسرے گنہگاروں کی طرح، قسیسوں کے فیصلے کے تابع ہونا چاہیے۔[۳] جو خدا کی تخت گاہ (جلوہ گاہ) ہیں، جن کے اندر خدا کا مستقر ہے اور جن کے

---

[۱] مقابلہ کیجیے ہنکمار: شارلیمن کے متعلق اساقفہ کو انتباہ ابواب ۳، ۴۔

[۲] دربارہ طلاق لوتھیر کیس و ٹیٹ برگا، سوال ششم منجملہ ہفت سوالات در آخر کتاب، مقابلہ کیجیے قبل ازیں صفحہ ۱۴۵۔

[۳] "یا راز یا علانیہ" یعنی خواہ اعتراف میں یا مجلس میں۔ اعتراف کے بعد استغفار کرنے والوں کے گناہ سے پاک کیے جانے کے اختیار کو بادشاہ کے سرکاری کاموں کے علانیہ صاف کیے جانے یا ان پر ملامت کیے جانے کے حق تک وسیع کرنا دور بحث کے خصوصیات میں سے تھا۔

باب ۷ وسیلے سے خدا اپنے فیصلے نافذ کرتا ہے"۔ ہنکمار نے اناجیل سے وہ تمام آیتیں
جمع کی ہیں جن پر اس زمانے میں سب سے زیادہ اعتماد کیا جاتا تھا، خود
حضرت عیسیٰؑ نے بھائیوں کے تنازعات میں کلیسا کو براہ راست حتمی اقتدار
۱۷۳ عطا فرمایا اور اس کے ساتھ ہی اپنے شاگردوں کو اس اختیار کے عطا کرنے کا حق دیا۔
"جسے تم دنیا میں باندھ دوگے وہ آسمان پر بھی بندھا رہیگا اور جسے تم دنیا میں کھول دوگے وہ
آسمان پر بھی کھلا رہے گا"[1]۔ عہد نامۂ قدیم کی روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا نے بادشاہوں کو اپنے
غضب یا اپنی رحمت سے آگاہ کرنے کے لیے نبیوں کو قاصد بنایا۔ سیموئیل نے
خدا کا فیصلہ سال کو پہنچایا، نیتھن نے داؤدؑ[2] اور ایجا نے جروبومؑ کو اور
موسیٰؑ کے قوانین میں مذہبی اقتدار لادیوں کی اس عدالت کے باضابطہ قیام
میں مرکوز ہے جو مشکل و مشتبہ واقعات (مقدمات) میں آخری مرجع تھی[3]۔

کلیسائی معاملے کے بعد کے سرآمد مناظرین نے خدا کے کلام سے اور
آیتیں بھی نکالیں اور ان پر زور دیا۔ گریگری ہفتم اور ریمبرٹ کے ترقی یافتہ
نظریے کے تمام پیرووں نے عیسیٰؑ کے اس حکم پر خاص زور دیا جو پیٹر کو دیا
گیا تھا کہ "میری بھیڑوں کو کھلاؤ"[4] جس سے کھینچ تان کر یہ نتیجہ نکالا گیا تھا کہ اس
کے معنے عام گلہ بانی کی تفویض کے ہیں، اور بادشاہ اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں[5]۔
انوسنٹ سوم جو اپنے حدود اختیار کے دعادی کی مدافعت میں ویسا ہی
زیرک تھا جیسا ان دعادی کے پیش کرنے میں دلیر تھا، اس نے تو اس
نوع حجت کے تمام امکانات کو بالکل ہی ختم کر دیا تھا، اس نے کتب خمسہ
کی پانچویں کتاب تک کی تاویل سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ کلیسائی و ملکی دونوں قسم

---

[1] ۔ متی باب ۱۸، درس ۱۵۔ ۱۸۔ لوقا، باب ۱۰ درس ۱۶۔
[2] ۔ سیموئیل، ۱۳ و ۱۵، ۲ سیموئیل ۱۲۔ ۱ ملوک ۱۱۔
[3] ۔ توریت کی کتاب تثنیہ۔
[4] ۔ یوحنا، ۱۵۔ ۱۷۔
[5] ۔ گریگوری ہفتم۔ رجسٹر باب چہارم خط ۲۔ (Gregory vii, Reg. lib iv, epist. 2)

باب ۴ کے مشکل و مشکوک مسائل فیصلے کے لیے صحیح طور پر مسند پاپائی کی جانب رجوع
کیے جا سکتے ہیں۔[۱]

۱۷۴ لیکن گریگری ہفتم کے زمانے کے بعد کلیسائی قوت کے اعلیٰ اقتدار
کے دعوے کا لب لباب اس کے فیصلوں کے نافذ کرنے خاص کر آخری
سیاسی طاقت کے حاملوں کے خلاف فیصلوں کے نافذ کرنے کے طریق
میں واقع تھا۔ کلیسا کی آخری سزا اخراج عن الملت اور مردودیت (لعنت)
تھی۔ اور برابر یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ یہ سزا موسوی قانون کے سزائے موت
کے مثل ہے، کیونکہ فرائض جدیدہ کا مذہب خونی تلوار سے کام نہیں لیتا،
اس کا اسلحہ روح کی تلوار ہے لیکن جب اخراج عن الملت کے خوف و
دہشت میں یہ اثر باقی نہ رہا کہ حکمراں کلیسا کی وقعت کرتے تو فرمانرواؤں
کے معزول کرنے کے اختیار کا دعویٰ کیا گیا، اور اس کو موثر اس طرح بنایا
گیا کہ رعایا کو حلف اطاعت سے آزاد کر دیا جاتا تھا۔ نظم معاشرت کے جاگیری
تنظیم کے تحت میں اس حلف کی سیاسی اہمیت بہت بڑھی ہوئی تھی مگر
حلف سے خدا کا جو واسطہ پیدا ہو جاتا تھا اس سے یہ معاملہ بہت آسانی
کے ساتھ روحانی معاملات کے تحت آجاتا تھا۔[۲]

۱۔ کتاب پنجم خط ۱۲۸ از منہ وسطے کے تصادم قوانین میں یہ ایک ممتاز مقدمہ ہے۔ یہ نائٹ پکیر
کے لارڈ ولیم کے ناجائز بچوں کو جائز اولاد قرار دیئے جانے کی درخواست پر پوپ کا فیصلہ
ہے۔ فیصلہ یہ ہے کہ اولاد کا جائز قرار دینا دنیاوی کام ہے اور اس لیے اس درخواست
کو رد کر دیا گیا ہے۔ لیکن پوپ نے ایک طولانی بحث یہ کی ہے کہ یہ مسئلہ پوپ کے اختیار کے
اندر آ سکتا ہے کیونکہ جس زنا سے لڑکے پیدا ہوئے وہ ایک گناہ تھا، اور اس پر
مذہبا حکم عاید ہو سکتا تھا، یہ کل تحریر اس زمانے کے خصوصیات کا آئینہ ہے
اور کتاب پنجم (عہد عتیق) کے متن کی تاویل خاص طور پر قابل دید ہے۔
مقابلہ کیجیے ڈ ژآنے 'حسب بالا' جلد اول صفحہ ۲۵۳۔
۲۔ گناہ سے پاک کرنے کے حق مدافعت پر گیبھارڈ (سالسبرگ) کے خط بنام ہرمین،
(میٹز) میں طولانی بحث کی گئی ہے۔ جلد ۱۴۸، صفحہ ۴۷۸۔

باب حکمراں اور رعایا کے فیمابین رابطے کے اوپر نگرانی کا قطعی عطا کیا جانا "باندھنے اور کھولنے" کے اس اقتدار سے ماخوذ ہوا جو عیسےٰؑ نے اپنے شاگردوں کو اس آیت میں دیا تھا جو متی سے اوپر نقل ہو چکی ہے مگر عہدنامۂ قدیم سے تصدیقی آیتوں کا ایک طومار ہاتھ آگیا۔ جریمیا نبی کو خدا نے جو حکم
۱۷۵ دیا تھا وہ بہت وسیع الاثر تھا 'دیکھ میں نے تجھے آج قوموں اور بادشاہوں پر تسلط دیا ہے، تو انھیں جڑ سے اکھاڑ ڈال، گرا دے، برباد کر دے، پامال کر دے، ان کی تعمیر کر اور انھیں نصب کر[1]' مزید براں، اس تمام سلسلۂ خلافت کی طرف رجوع کیا جاتا تھا جن میں نبیوں کے ذریعے سے بنی اسرائیل کے ظالم بادشاہوں پر لعنت ملامت کی گئی، اور ان کی قسمت کی پیشین گوئی کی گئی تھی۔ اور آخر الامر، مسیحی زمانے کی تاریخ کے بہت سے نظائر ہمیشہ نقل کئے جاتے تھے جن سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ کلیسائی اقتدار کے اس نظریے کی ہمیشہ عمل سے تصدیق ہوئی ہے۔ کہا جاتا تھا کہ ایمبروس نے تھیودوسیس کو اس وقت تک شہنشاہی اختیارات کے عمل میں لانے سے محروم کر دیا تھا جب تک کہ وہ اپنے گناہ سے استغفار نہ کرے[2]۔ سلسلۂ کلووس کے آخری بادشاہ چلپرک کو پوپ زکیریاس نے معزول کر دیا تھا اور اس کی رعایا کو ان کے حلف سے آزاد کر دیا تھا اور یہ عزل بادشاہ کے کسی گناہ کی وجہ سے نہیں بلکہ محض اس کی ناقابلیت کی وجہ سے ہوا تھا۔ پوپ لیو کے ہاتھ سے شارلیمین کی تاجپوشی کے انجام پانے کو عادتاً یہ سمجھا جاتا تھا کہ شہنشاہی اقتدار مشرق سے مغرب کو منتقل ہو گیا ہے اور یہ اقتدار فرنگی بادشاہوں کو عطا ہوا ہے، اس کے ساتھ ہی یہ نتیجہ بھی شامل تھا کہ جس

۱۔ حضرت عیسےٰؑ نے حواریین کو جو حکم دیا اس کے ساتھ اس کا مشرح مقابلہ از انوسنٹ سوم رومی کاروبار کا رجسٹر۔ ۱۸

۲۔ اس واقعہ (مذکورہ صفحہ ۱۶۵) کا مبالغہ آمیز بیان جان (سالسبری) نے دیا ہے۔ پالیکریٹکس جلد چہارم باب ۳۔

باب ۷

شخص نے اسے عطا کیا ہے وہ اس سے انکار بھی کر سکتا ہے اور اسے واپس بھی لے سکتا ہے۔ مزید براں، اس معرکہ آرائی کی شدید ترین گرما گرمی میں، پاپائی معاملے کے بعض حامی اس قصے پر بھی بہت زور دیتے تھے جو "عطایائے قسطنطین" کے نام سے مشہور تھا۔ یہ قصہ جو گریشین کے "احکام" میں شامل ہونے کی وجہ سے خاص طور پر نمایاں ہو گیا تھا[1]
۱۷۶ اس میں بہت تفصیل کے ساتھ یہ بیان کیا گیا تھا کہ کس طرح قسطنطنیہ کو منتقل ہوتے وقت قسطنطین اعظم نے مغرب میں اپنے تمام شہنشاہی اقتدارات پوپ سلوسٹر اول کو حوالے کر دیے تھے، اور اس طرح اسے اس قطعۂ ارضی کے تمام بادشاہوں پر دنیاوی حکمراں کی حیثیت سے تقدم دیدیا تھا مگر پاپائیت کے زیادہ صاحب نظر حامی اس دلیل پر لحاظ نہیں کرتے تھے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا تھا کہ پاپائی اقتدار کا کچھ حصہ براہ راست خدا سے ماخوذ ہونے کے بجائے انسان سے ماخوذ ہے اور یہ لوگ اپنی حیثیت کی زیادہ مستحکم بنیاد سیاسی فرض کے مقابلے میں مذہبی فرض کی عام نوعیت میں دیکھتے تھے۔

ازمنۂ وسطیٰ کے کلیسا کو قانونی اختلاف آرا کے مختلف اصناف پر حکم نافذ کرنے کے لیے رواج اور احساس عامہ کی وسیع بنیاد حاصل تھی، جس شے کی نوعیت سے یہ ظاہر کیا جا سکے کہ وہ روحانی شے ہے، اس پر کلیسا کو خالص اقتدار حاصل تھا، جس عقیدے پر وہ قائم تھا اس میں جو نگرانی مضمر تھی اسے ان تمام افعال پر وسیع کرنے کی سہولت تھی جس میں گناہ کا شائبہ بھی پایا جائے، اور کلیسا کو یہ اختیار حاصل

---

[1] ازمنۂ وسطیٰ کے اس تصادم میں دوسری مشہور فرضی تصنیف "احکام" (The Pseudo - Isidorian Decretals) ہے مگر اس موقع پر اس کی کوئی براہِ راست دلچسپی نہیں ہے کیونکہ یہ احکام اس خالص کلیسائی کشاکش کے لیے بنائے گئے اور اسی کام میں لائے گئے جس روحانی مستقر کا تقدم قائم ہو گیا۔

باب ۴

تھا کہ اپنے اقتدار کی جو تاویل وہ خود قرار دے اسے دنیاوی حکمرانوں کو معزول کر کے نافذ کرے یہ تمام امور ایسے تھے کہ ازمنۂ وسطیٰ کا کلیسا اصولاً نہیں مگر عملاً نہایت قوی سیاسی ادارہ بن گیا تھا۔

۴۔ شاہی خودمختاری کی دلیل

کلیسائی اقتدار کے دعاوی کے بالمقابل دنیاوی حکمرانوں نے
جو بنیاد قرار دی تھی وہ عام الفاظ میں وہی تھی جو اس زمانے میں
بادشاہوں کے حقوق ربانی کے عقیدے کے نام سے مشہور رہے حضرت ۱۷۷
عیسیٰؑ نے دو طاقتوں کا جو امتیاز قائم کیا تھا اسے مانتے ہوئے اس کا
دعویٰ یہ تھا کہ حکمراں کا فرض اپنے بدو آغاز اور نوعیت میں اتنا ہی
ربانی تھا جتنا کہ قسیس کا تھا، اور یہ کہ شاہی افعال کی آخری ذمہ داری
صرف خدا کے حضور میں تھی[۱]۔ عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ بادشاہوں کو
عدل و انصاف کے ساتھ حکمرانی کرنا چاہیے، کلیسا اور اس کے پادریوں کے
سود و بہبود کی حفاظت کرنا اور اسے ترقی دینا چاہیے، اور اپنی رعایا پر
احسان کرنا چاہیے مگر ان میں سے کسی امر کی کوتاہی کی وجہ سے وہ شاہی اوصاف
سے مبرا نہیں ہو جاتے اور نہ روحانی سزا کے سوا کسی اور سزا کے تحت

۱۔ رد کرنے کی غرض سے یہ مسلمہ ہنکمار کے خطبۂ لوتھر اور ٹیٹبرگ بین اختلاف کے اندر مختصراً بیان ہوا ہے۔ دیگر حکما کہتے ہیں کہ چونکہ وہ حکمراں بادشاہ ہے اور کسی کے قانون یا فیصلوں کا تابع نہیں بجز خدا تعالےٰ کے ..... اور جس طرح اسے خود اس کے اساقفہ جن کو وہ برطرف کر سکتا ہے ذات باہر نہیں کر سکتے"۔ اسی طرح دیگر اساقفہ بھی اس کا محاکمہ (adjudication) نہیں کر سکتے" کیونکہ اسے صرف خدائے تعالےٰ کی حکمرانی کے تابع ہونا چاہیے۔ وہ اسی (خدائے تعالےٰ) کی طرف سے حکمرانی کے لیے مقرر ہوتا ہے اور وہ جو کام بھی کرتا ہے اور حکمرانی میں جس طور سے بھی وہ کام کیا جائے اس میں خدائیت کا میلان ہونا چاہیے"۔

باب۷

آتے ہیں۔ انھیں اس زندگی میں نہیں بلکہ آیندہ زندگی میں سزا ملے گی۔ یہ دلیل اس طرح آگے بڑھی تھی کہ بادشاہ اچھا ہو یا برا وہ ایک ربانی مرضی کا آلۂ کار ہے۔ اس کا احسان رعایا پر خدا کی رحمت کا اور اس کا ظلم خدا کے قہر کا نشان تھا، سب کا فرض یہ ہے کہ بادشاہ کی مرضی کی اطاعت کریں، اور ظلم کی خرابیوں کے خلاف صرف یہی چارۂ کار ہے کہ لوگ گناہ سے توبہ کریں اور خدا کی درگاہ میں دعا کریں۔[1]

اس تمام مسلمہ اور اس کے ساتھ اس کے نتیجۂ اطاعت عاطلانہ کی بنیاد، اناجیل کی آیات اور خاص کر دنیاوی اقتدار سے حضرت عیسیٰؑ کے تبرا اور پال و پیٹر کے احکام پر رکھی گئی تھی۔[2] درحقیقت رسولوں کے احکام اس قدر قطعی ۱۷۸
و واضح تھے کہ ان کے لفظ بہ لفظ اطلاق کی قوت سے بچنے کے لیے کلیسائیوں کو کچھ کم دقت نہیں پیش آئی۔[3] پال بالاعلان یہ کہتا ہے کہ:۔

"موجود الوقت ارباب اقتدار خدا کے حکم سے ہیں، پس جو شخص کسی صاحب اقتدار کی مقاومت کرتا ہے وہ خدا کے حکم کی مقاومت کرتا ہے، وہ خدا کا کارکن ہے، وہ برائی کرنے والوں پر خدا کے غضب کا انتقام لینے والا ہے، پس تمھیں نہ صرف غضب کے خیال سے اطاعت کرنا چاہیے بلکہ اپنے ضمیر (ایمان) کے خیال سے بھی اطاعت کرنا چاہیے۔"

پیٹر کا فرمان یہ ہے کہ "خدا کے واسطے انسان (یعنی بادشاہ اور اس کے ماتحتوں) کے ہر ایک حکم کی اطاعت کرنا چاہیے۔" کیونکہ خدا کی مرضی ایسی

---

[1] - اس مسلمہ کی معتدل تشریح کے لیے ملاحظہ ہو ہیوگو فلوریا سنس ! جرمانیہ کے تاریخی علامات (مقالات عل قانون) جلد دوم صفحہ ۵۶۴ و بالخصوص جلد اول باب ۹ و جلد دوم باب ۶ میں ٹریکٹیٹ کا بیان دربارۂ اقتدار شاہی و اعزاز قیسی۔

[2] - رومن باب ۱۳ ۱۱-۷-۱ پیٹر ۲ - ۱۵ - ۱۷ -

[3] - حضرت عیسیٰؑ کا حکم کہ "جو قیصر کا ہے وہ قیصر کو دو" وغیرہ زور میں کم تھا جس کی صاف وجہ یہ ہے اس حکم میں کوئی معیار اس کا نہیں تھا کہ کیا قیصر کا ہے اور کیا خدا تعالیٰ کا ہے۔

ہے کہ تم اچھے عمل سے بیوقوف آدمیوں کی جہالت کو خاموش کر دو"۔ مذہبی باب
مناظرین نے بحث کے اس پہلو سے بچنے کی کوشش اس طرح کی ہے کہ
انھوں نے بادشاہ اور مطلق العنان (ناجائز فرمانروا) میں ایک امتیاز
قائم کیا[۱] اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ یہ احکام صرف عوام کے لیے تھے، پادریوں
کے لیے نہیں تھے جو خود رسولوں کے مانند عامۃ الناس کے مصلح تھے[۲] لیکن
اس قسم کی تاویل صریحاً کسی قدر دور از کار اور غیر منطقی معلوم ہوتی تھی اور
مذہبی بحث میں عہد نامۂ قدیم کے آیات کی بہ نسبت کم نمایاں تھی، انھیں آیات
میں سے ایک آیت میں جو اکثر نقل کی جاتی تھی خدا نے تمام بادشاہوں کی نسبت
اپنی ذمے داری سے خاص یہ کیا تھا، وہ آیت یہ تھی کہ "انھوں نے بادشاہ ۱۷۹
بنائے ہیں مگر میں نے نہیں بنایا ہے" "انھوں نے حکمراں بنائے ہیں مگر میں
اسے نہیں جانتا"[۳]۔ دنیاوی خود مختاری کے حامیین بھی مستعدی کے ساتھ
اپنے مخالفین کے ساتھ عہد نامۂ قدیم تک پہنچتے تھے اور اس سے اپنے مقصد
کے موافق مسلمات کا نمایاں سلسلہ پیدا کر لیتے تھے۔ یہ دیکھا جاتا تھا کہ سال
(saul) کے وقت سے بادشاہوں کو خدا کی راست منظوری اور نمایاں
مرحمت حاصل رہی ہے اور وہ ربانی مقصد کے آلۂ کار رہے ہیں[۴] مگر
بہ حیثیت مجموعی اس موقع پر شاہی معاملے کا پہلو دبا ہوا تھا، کیونکہ اگر یہ
فرض کر لیا جائے کہ عیسوی قسیس لادیوں اور پیغمبروں کی تمثیل ہیں تو

۱۔ ہنکمار کے وقت سے آگے، اس تمام دور میں، یہ امتیاز عام ہے۔
۲۔ مقابلہ کیجئے انوسنٹ سوم، الکسیس شہنشاہ قسطنطنیہ کے نام کے ایک خط میں احکام
پوپ کا پہلا مجموعہ۔ تصانیف جلد ۲۱۶ مجموعہ ۱۱۸۲۔
۳۔ ہوسیا: ہشتم ۴۔
۴۔ جرمنی کے ہنری چہارم کے موافق و مخالف اصل متن کے متعلق جو شاہانہ معرکہ آرائی
ہوئی اس کے لیے ولٹریم (نامبرگ) اور استفن (ہالبوسٹاٹ) کی مراسلت دیکھئے:۔
آبائے کلیسائے روما کے تحریرات کا مطالعہ جلد ۱۴۸۔

باب ۷ بنی اسرائیل کے وقائع جس طرح قدیم مقدس طبقے سے چلے آرہے تھے، وہ صریحی طور پر شاہی نوعیت کے مخالف تھے اس قسم کی دلیل سے عیسوی زمانے کے نظائر کی طرف رجوع کرنے سے بھی مذہبی حکمرانوں کے معاملے کو تقع پہنچتا تھا۔ قابل حصول تاریخی وقائع اکثر و بیشتر قسیسوں اور راہبوں کی تصانیف سے تھے۔ اس لیے بہت مشکل تھا کہ تاریخ کے مروجہ تصورات سے قسطنطین، تھیوڈوسیس اور شارلیمین کے ایسے ممیز حکمرانوں کے اندازواطوار تک کے تحریف شدہ بیانات کی تصحیح ہو سکے۔

بلونا میں جسٹینین کے ضابطے کے مطالعے کی تجدید ہوئی تو بارھویں صدی میں فریڈرک باربروسا کی ہمت افزائی سے مقننین، شہنشاہی اور پاپائیت کے تعلقات کے نظریے کے متعلق کسی قدر موثر تحریرات پیش کرنے لگے۔ ۱۸۰
جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حکمران کی تشریعی مطلق العنانی رومی نظم کی بنیاد تھی[۱]، اس اصول پر زور دینے کے معنے یہ تھے کہ پاپائی اختیار کے وسعت کے لیے ایک نا قابل عبور حد قرار دیدی جائے۔ یہ اصول گریشین کے احکام کے بالکل مخالف واقع ہوا تھا کہ "حکمرانوں کے احکام کلیسا کے احکام سے مقدم نہیں ہوتے بلکہ ان کے تابع ہوتے ہیں"[۲] فریڈرک نے رومی قانون کی جو ہمت افزائی کی وہ ہوہنسٹافن شہنشاہوں کی عام حکمت عملی کے لیے واقعہ بن گئی کہ وہ اپنے اعزاز کو قدیم رومی حکمرانوں کے اعزاز کے مرادف قرار دینے لگے۔ پس اس طرح مقننوں کا غیر منقطع شہنشاہی اقتدار کا نظریہ اس پاپائی نظریے کے مخالف تھا کہ جرمانی شہنشاہوں کا اقتدار شہنشاہی اختیار کے اس انتقال پر مبنی ہے جو پوپ لیو نے شارلیمین کی جانب منتقل کیا تھا۔ واقعے کے اعتبار سے دونوں میں ہر ایک مسلمہ عمدہ بنیاد پر قائم ہے، اور شہنشاہی نظریے سے اس امر کی بھی تصدیق ممکن ہے کہ عالمگیر بادشاہی سیاسی نظم کا نصب العین ہے، انوسنٹ سوم نے روحانی اقتدار کی

---

[۲] حسب بالا صفحہ ۱۲۹۔ Dist. X c. 2

باب برتر حیثیت کے ثابت کرنے میں اس واقعے سے بطور دلیل کے کام لیا ہے کہ کسی حکمراں کا اقتدار صرف ایک محدود قطعۂ ارضی پر ہوتا ہے، اس کے برخلاف کلیسا کا اقتدار ہمہ گیر ہے۔ اس دلیل کا ایک جواب یہ تھا کہ اصولاً شہنشاہ کا اقتدار تمام قدیم رومانی دنیا اور اس کے ساتھ اضافہ شدہ ممالک جرمانیہ پر تھا۔ اس
۱۸۱ ہمہ گیر حدود اختیار کی تائید بہت آسانی کے ساتھ مجموعۂ ضوابط ملکی کے عام انداز اور اس کے لفظی مفاہیم سے ہوتی تھی[1] اور شہنشاہی اقتدار کے کلیسائی اقتدار سے آزاد ہونے کے نظریے کو مقننوں کی پرزور تائید حاصل تھی مگر دنیاوی اقتدار کے لیے دلیل کی اس خاص نوع کو مقدس رومی شہنشاہی کے باہر بالطبع بہت کم پسندیدگی حاصل ہوئی کیونکہ انگریزی، فرانسیسی اور ہسپانوی بادشاہوں اور ان کے مؤیدوں کو اس مسئلے سے کیا نفع پہنچ سکتا تھا جو انھیں پوپ کے اقتدار سے صرف اس لیے بچائے کہ وہ شہنشاہ کے تابع ہو جائیں۔

۵۔ سنٹ برنرڈ اور جان (سالسبری)

دو طاقتوں کی جانبداری میں جس منظم معرکہ آرائی کا بیان اوپر دیا گیا ہے، ان کے علاوہ زمانۂ وسطیٰ کے سیاسی نظریے کے بیان سے متعلق دو نہایت ممتاز اشخاص کا بھی کچھ ذکر ہونا چاہیے اگرچہ ان کے خیالات ان خیالات سے کسی قدر نمایاں حد تک مغائر واقع ہوئے ہیں، یہ دو شخص سنٹ برنرڈ اور جان (سالسبری) ہیں۔ یہ دونوں کلیسائی تھے اور دونوں دنیاوی اقتدار کے مسئلے میں اپنے سلسلۂ مذہبی کے جذبات سے بھرے ہوئے تھے، مگر دوسرے اعتبارات سے وہ ایک دوسرے سے بہت ہی الگ واقع ہوئے تھے۔ برنرڈ ایک اصلاح کن راہب تھا، اور اس کوشش میں لگا ہوا تھا کہ مذہب کے معمولات میں آبائے عیسوی کے فقیرانہ و صوفیانہ زندگی کو داخل کردے۔ جان (سالسبری) ایک صاحب علم اور دنیا کا آدمی تھا، وہ بیلرڈ کا شاگرد تھا، اس سے

[1] ۔ رومی شہنشاہت کے کاروبار کا رجسٹر ۱۸۔

باب۷ اس نے عمدہ علم ادب کے متعلق وہ ذوق حاصل کیا تھا جس نے اسے اپنے وقت کے نہایت ہی ذی علم اشخاص میں شامل کر دیا تھا۔ برنرڈ، دنیاوی علوم سے
۱۸۲ اسی طرح نفرت کرتا تھا جس طرح وہ دنیا کی اور تمام چیزوں سے متنفر تھا، اور اپنے خالص روحانیت کے نقطۂ نظر سے وہ ان امور پر حملہ کرتا تھا جن میں وہ کلیسا اور پاپائیت کی ترقی کی بابت دنیاوی میلان پاتا تھا۔

اس کے برخلاف، جان نے کلیسائی نظریے کے عام مسلمات کو قبول کرتے اور قائم رکھتے ہوئے، اپنی دلیل کو قدیم زمانۂ کفر کے خیالات کے وافر ماخذ سے مالامال کر دیا تھا، وہ اعلیٰ متکلمین کا پیشرو تھا، برنرڈ کی کوشش یہ تھی کہ گریگری اعظم کے طرز کی یاد تازہ کر دے، دوسری طرف جان کو اس علم ادب میں حظ آتا اور وہ اس علم ادب کو تحریک دیتا تھا جس کو گریگری نے ملعون قرار دیدیا تھا، اور اس طرح وہ گریگری کے انداز کی باقاعدہ مخالفت کرتا تھا۔ برنرڈ اس انداز کا نمایندہ تھا اس کا اثر سولھویں صدی کی اصلاحی تحریک کے قبل کلیسا میں بہت کم تھا، اس کے برخلاف جان کا طریقہ بہت ہی تھوڑے وقت میں تمام فلسفے کی خصوصیت بن جانے والا تھا۔

برنرڈ کا انداز اس کی مختصر مگر ممتاز کتاب "افکار"[۱] میں پوری طرح واضح ہو گیا ہے، اس نے اس کتاب میں پوپ (یوجینس سوم ۱۱۴۵-۱۱۵۳) کو مخاطب کیا تھا، یہ اصلاً ایک پر زور تعرض اس امر پر ہے کہ پوپ کی توجہ و قوت کلیسا کے انتظامی و غیر روحانی معاملات میں جذب ہوتی چلی جا رہی ہے وسطی اطالیہ میں رومی کلیسا کے ملکی مقبوضات کی وسعت کا ذکر نہیں بلکہ صرف اس کے برقرار رکھنے اور دوسری جنگ صلیبی کی تنظیم کی عالمگیر کارروائی نے پاپائی دربار کو سیاسیات کی بہت بڑی سرگرمی کا مرکز بنا دیا تھا اور ان حالات میں سازش اور حرص و ہوا کے جو لوازم جمع ہو جاتے ہیں وہ

---

[۱] ۔ غور و خوض کے متعلق کتاب پنجم گولڈاسٹ کی "شاہی" وغیرہ میں طبع ہو چکا ہے، جلد دوم صفحہ ۶۸ نیز تحریرات آبائے کلیسا۔

سب وہاں جمع ہو گئے تھے ۔ برنرڈ کی بلند و برتر روح کے نزدیک یہ امر نا قابل باب
برداشت تھا کہ پوپ کا وقت اور اس کی توجہ دنیاوی معاملات میں صرف ہو۔ ۱۸۳
وہ پوچھتا ہے کہ "اس سے زیادہ غلامانہ و نامعقول کونسا کام ہو سکتا ہے (اور
خاص کر مذہبی مقتدائے اعلیٰ کے لیے) کہ وہ اس قسم کے امور پر روزانہ بلکہ
تقریباً ہر گھنٹہ عرق ریزی کرتا رہے" یہ کہا جا سکتا ہے کہ کلیسا کی تعمیر اور قانون
میں دخیل ہونے کے لیے یہ ضروری ہے ۔ اس پر برنرڈ یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ
"یہ ضرور ہے کہ دل میں پر زور قانون کی آواز گونجتی رہتی ہے مگر یہ قانون
جسٹینین کا قانون ہوتا ہے، خداوند کا قانون نہیں ہوتا۔" حضرت عیسیٰؑ نے
جائداد کے ایک تنازعے کا فیصلہ کرنے سے انکار کر دیا تھا حالانکہ آپ نے
روحوں کی ابدی قسمت کے فیصلے کئے تھے ۔ اور یہ ایک غلط منطق ہے کہ چونکہ
رسولوں کے جانشینوں کو دنیاوی معاملات سے بڑے معاملات پر اقتدار
حاصل ہے اس لیے انھیں دنیاوی معاملات کو بھی اپنے اقتدار میں لانا چاہیے۔
گناہوں سے پاک کرنے کے اقتدار و منصب میں کوئی نسبت نہیں ہے ۔ دنیا کی
ان ذلیل چیزوں پر حکم لگانا بادشاہوں اور شہزادوں کا کام ہے ۔ "تم کیوں
دوسرے کے کھیت میں گھستے ہو، کیوں دوسرے کے غلے پر درانتی چلاتے ہو؟"
پاپائی منصب کے علو و عظمت کو برنرڈ نے نہایت ہی غیر مشتبہ الفاظ
میں ظاہر کیا ہے[1] مگر پوپ کا فرض منصبی داعیانہ ہے حاکمانہ نہیں ہے ۔ اس کی
"امارت" سے پر زور و مکرر بیانات میں انکار کیا گیا ہے ۔ صرف عیسیٰؑ "امیر"
ہیں اور پوپ تمام دنیا کے لیے آپ کا کار پرداز ہے، اس کار پردازی کا فرض ۱۸۴
حکومت کرنا نہیں بلکہ پرورش کرنا ہے، اور پاپائی منصب کے مرافعاتی
اقتدار کے برابر بڑھاتے رہنے کی روش سے جو خرابیاں مرتب ہوتی ہیں،

---

[1] آپ اساقفہ کے سردار، رسولوں کے وارث، عظمت میں ہابیل، حکمرانی میں نوحؑ خاندانی بزرگی میں ابراہیمؑ، عکم میں ملشیزدک، وقعت میں ہارونؑ، اقتدار میں موسیٰؑ عدالت میں سیموئیلؑ اقتدار میں بطرس، پاکی میں عیسیٰؑ ہیں۔

باب ۵ ان کی مذمت نہایت درخشاں الفاظ میں کی گئی ہے۔ دربار کی زر پرستی پر ایسی راست و شدید ملامت کسی نے نہ کی ہوگی جیسی برنرڈ نے کی ہے[۱] اور اسی طرح اس اظہار شان، خفیف الحرکتی، اور اسراف کی مذمت کی ہے جن کا دور دورہ اس اس دربار میں تھا۔ قریب زمانے میں پوپ نے اپنے مملکتی اغراض کو برزور قائم رکھنے کی جو کوشش کی تھی، اس کا حوالہ دیتے ہوئے برنرڈ نے یہ ظاہر کیا ہے کہ عیسیٰؑ سے جب غداری کی گئی اور اس وقت ایک شخص نے آپ کی حمایت میں تلوار نکالی تو آپ نے اسے میان میں واپس کر لینے کا حکم دیا مگر اس سلسلے میں اس نے ایک فقرے میں جو بعد کے مباحث میں نہایت عام ہو گیا تھا ان دو تلواروں کی نسبت جن کا ذکر عیسیٰؑ نے کیا ہے یہ کہا ہے کہ "یہ کافی ہے" کہ روحانی و مادی دونوں تلواریں کلیسا سے تعلق رکھتی ہیں[۲]۔ مگر آخر الذکر کلیسا کے واسطے استعمال ہونا چاہئے اور اول الذکر کلیسا کے ذریعے سے استعمال ہونا چاہئے۔ اول الذکر قسیس کے ہاتھ سے آخر الذکر سپاہی کے ہاتھ سے، البتہ قسیس کے اشارے اور شہنشاہ کے حکم سے ایسا ہونا چاہئے۔"

اس فقرے سے نہایت نمایاں طور پر برنرڈ کے خیال کی روش کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ قسیسوں کو دنیاوی معاملات سے اس وجہ سے کنارہ کش ہونا چاہئے نہ کہ وہ ان کے حدود سے خارج ہیں بلکہ اس وجہ سے کنارہ کرنا چاہئے کہ وہ ان کی حیثیت سے پست تر اور اپنی نوعیت میں مبتذل ہیں۔ مختصر یہ کہ سیاسی ۱۸۵
اقتدار کا فرض ان ادنیٰ خدمات کا انجام دینا ہے جو کلیسا کی بقا و حفاظت کے لیے لازمی تھے۔ جان (سالسبری) نے دونوں تلواروں کی علامت پر بحث کرتے ہوئے اس خیال کو نہایت واضح اور بے لاگ طور پر ظاہر

---

[۱] آپ مجھے کیا دیں گے، نہ روپیہ دیں گے، نہ روپیہ ملنے کی توقع، روحانی کاؤنسل بلا دن کی بھیڑ نہیں تلاش کرتا۔ از منۂ وسطیٰ کا یورپ۔ (Mediaeval Europe) صفحہ ۲۰۰

[۲] اگر یہ صحیح نہیں ہے تو حضرت عیسیٰؑ نے یہ نہ کہا ہوتا کہ "یہ کافی ہے" بلکہ کہا ہوتا کہ "یہ بہت زیادہ ہے" یہ متن لوقا باب ۲۲، آیات ۳۵-۳۸ کا ہے۔

باب کیا ہے[۱]۔ وہ کہتا ہے کہ حکمران خونی تلوار کلیسا سے حاصل کرتا ہے۔ کلیسا اس تلوار سے حکمران کے ہاتھ سے کام میں لاتا ہے، اور روحانی تلوار کو قسیسوں کے لیے محفوظ رکھتا ہے۔

"پس حکمران درحقیقت قسیسوں کا خادم ہے، اور ان مقدس فرائض کو انجام دیتا ہے جن کا قسیسوں کے ہاتھوں سے انجام پانا ان کے شایان شان نہیں ہے۔ کیونکہ ربانی قانون کا ہر ایک فرض اگرچہ مذہبی و مقدس ہے، تاہم جرائم کی سزا دینا پست درجہ کا کام اور ایک طرح پر جلاد کے کام کے مشابہہ معلوم ہوتا ہے۔"

لیکن سیاسی اقتدار کا ایسا بے رو رعایت تصور اسی وقت پیش کیا جاتا ہے جب اقتدار کی یہ نوع مقدس و متبرک اقتدار کے بالمقابل لائی جاتی ہے۔ جان (سالسبری) کی خاص تصنیف پالکریٹکس[۲] میں سیاسیات کے وسیع فلسفے کے بیان کی کسی قدر پر حوصلہ کوشش کی گئی ہے، اور اس میں شاہی حکومت کے عناصر پر متعدد اعتبارات سے واجبی و بے لوث بحث کی گئی ہے۔ اس کا طریق بحث مطول ہے، اور اگرچہ اس میں کلیسائی اقتدار کی طرف رجوع کرنا اور ساتھ ہی کفار کے علم ادب اور کفار کے فلسفے کے کثیر حوالے دونوں باتیں جمع ہیں[۳] مگر پھر بھی اس میں خیالات کے ان دونوں

---

[۱] ۔ (Polycraticus) کتاب چہارم باب ۳ ۔

[۲] ۔ اس نام (Polycraticus) کے معنے نامعلوم ہیں ۔ اس نام کے متعلق، خیال آرائی اور اس تصنیف کے تجزیے کے لئے ملاحظہ ہو پول کی:۔ "ازمنۂ وسطی کے خیالات کی تشریح" Illustratroes of Mediaeval Thought (مطبوعہ لندن ۱۸۸۴ء صفحہ ۲۱۲ و ما بعد)

[۳] ۔ اس قسم کے حوالوں کے لیے مصنف نے بکثرت معذرت کی ہے اور مختلف بناؤں پر اپنے کو معذور سمجھا ہے مثلاً یہ کہ سنیٹ پال نے جب ایتھنز والوں کا ذکر کیا ہے تو غیر مقدس تاریخ سے مثالیں دی ہیں (مقالۂ چہارم باب ۳) اور پلوٹارک کے معاملے میں عقیدۂ صادق اور اخلاق سے کسی طرح انحراف انسان کے بجائے زیادہ تر وقت کی جانب منسوب کیا جا سکتا ہے۔

طریق کی ہم آہنگی (جو صدی مابعد کی خصوصیت بن گئی تھی) محض ابتدائی حالت باب ۲
میں ہے۔ اس کے سیاسیات کا ماحصل قانونی یا دستوری ہونے کے بجائے
زیادہ تر اخلاقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حکومت کی تنظیم، فرائض کی تقسیم و تعلق
باہمی، بلکہ مملکت و حکومت کی مختلف شکلوں تک کے ظاہر کرنے کے لیے اس کے
یہاں کوئی اصول مسلمہ نہیں ہے۔ صرف بادشاہی وہ شکل ہے جسے اس نے تسلیم
کیا ہے اور بادشاہی کی انتظامی تنظیم پر اس نے اسی حد تک بحث کی ہے
جہاں تک قدیم رومی شہنشاہی کے متعلق اسے معلوم تھا۔ پس اس تصنیف
میں مملکت کا جو عام خاکا دیا گیا ہے وہ وہی ہے جو رومی شہنشاہی سے ذہن
میں آتا ہے اور عہد نامۂ قدیم کی یہودی بادشاہیوں سے اس میں تعدیل
پیدا کی گئی ہے۔ یہ فرض کر کے کہ مملکت بادشاہ کی ذات میں متجسم ہے[1] مصنف
بادشاہ کے ان فرائض کو وسعت سے بیان کرتا ہے جو اس سے بالاتر لوگوں
میں قسیسوں کے لیے واجب ہیں[2]۔ سیاسی نظریے کی تاریخ میں اس تصنیف
کے سب سے زیادہ نمایاں مباحث وہ ہیں جو (۱) قانون کے ساتھ حکمراں
کے تعلق اور (۲) حکمراں اور مطلق العنان کے فرق کو بیان کرتے ہیں۔ امر اول
کے متعلق یہ اصول مسلمہ بار بار دہرایا گیا ہے کہ حکمراں قانون کے تابع ہے لیکن
(اس کا منشا) یہ نہیں کہ وہ خود اپنے وضع کردہ قوانین کے تابع ہے بلکہ ابدی
انصاف کے ربانی قانون کے تابع ہے جس کا قاعدہ نصفت شعاری ہے۔
نصفت شعاری اشیا کی وہ عام آہنگی ہے جس کے ذریعے سے ایک مناسب ۱۸۷

[1]۔ اسے ایسا برتاؤ کرنا چاہئے گویا وہ اپنی رعایا کے معاشرے کے حقوق اور اس کی ذمہ داریاں رکھتا ہے گویا خود اس کی زندگی اس کے لیے نہیں ہے بلکہ دوسروں کے لیے ہے۔ مقالۂ چہارم باب ۳۔

[2]۔ وہ کلیتہً خدا تعالیٰ کے لیے ہے، بہت زیادہ اپنے ملک آبائی کے لیے، بہت کچھ اپنے عزیزوں کے لیے، اپنے ہمسایوں کے لیے اور غیر ملکیوں کے لیے، سب سے کم مگر کسی حد تک ایضاً

باب ۲

توازن قائم رہتا ہے اور ہر ایک کو اس کا حق ملتا ہے[1] یہ اصول جس پر رومی قانون کے صریحی حوالوں کے ذریعے سے زور دیا گیا ہے، اسے بتدریج اس طرح ڈھالا گیا ہے کہ وہ حکمران کے قسیس کے تابع ہو جانے کی بنیاد بن گیا ہے کیونکہ قسیس ربانی انصاف کے محافظ ہیں[2]

حکمراں اور مطلق العنان کے درمیان جو فرق ہے اس کی تعریف جان نے اس سے زیادہ قطعی طور پر کی ہے جتنی ان تمام صدیوں میں ہوئی ہو جن کے دوران میں کلیسائی اپنے مخالف حکمرانوں کو مطلق العنان کے نام سے مطعون کرتے رہے ہیں۔ جان نے اس مبحث پر زمانۂ قدیم کے تصور کو اختیار کیا ہے اور اگرچہ قطعی الفاظ میں نہیں مگر معناً اس نے اس فرق کو حکمراں کی موافقت، قانون پر مبنی کیا ہے۔ تاہم زیادہ وسیع معنے میں، اختیار کا کسی طرح کا ناجائز استعمال اس کے عامل کو مطلق العنان بنا دیتا ہے اور اس مفہوم میں مطلق العنان قسیس بھی ہو سکتے ہیں جیسا کہ ارٹیکل باب سی و چہارم میں بیان ہوا ہے۔ مطلق العنان کے فعل کے متعلق اس کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امر بالکل جائز و بجا ہے اور اس فعل کے نیک ہونے کی تائید میں کفار کی تاریخ کی مشہور عام مثالوں پر عہد نامۂ قدیم سے اگلان، ہاسو فرنس اور دوسروں کی تمثیلوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ لیکن اقتدار کی وقعت اسے اس جانب لے گئی ہے کہ اس نے مطلق العنان کے دفع کرنے کے ذرایع میں ایک عجیب امتیاز پیدا کیا ہے، یہ فعل اس طرح وقوع میں آنا چاہیئے کہ اس سے مذہب یا ادب کی خلاف ورزی نہ ہو اور زہر کے استعمال سے محترز رہنا چاہیئے کیونکہ اناجیل میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

---

[1] اس استدلال کا متن کتاب پنجم (عہد عتیق) میں ملے گا۔ مصنف نے ان الفاظ سے کہ "اور اس میں وہ اپنی زندگی کے تمام ایام کا مطالعہ کرے گا" جس شاطرانہ طریق سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "لکھنے پڑھنے کے علم سے حکمران کو کیا واسطہ ہو سکتا ہے" وہ قابل دید ہے۔

[2] جلد ہشتم باب ۱۷، ۲۱۔

ایک کلیسائی کی جانب سے اصولاً مطلق العنان کے قتل کی یہ پسندیدگی جان باب
(سالسبری) کے خلاف سخت ملامت کا باعث بن گئی ہے۔ لیکن اس کی جانب ۱۸۸
سے یہ بیان کر دینا بھی لازم ہے کہ اس نے یہ لکھ دیا ہے کہ مطلق العنان سے خلاصی حاصل کرنے کا سب سے زیادہ محفوظ اور سب سے زیادہ مفید طریقہ یہ ہے کہ خدا سے دعا کی جائے اور خدا کے غضب سے پناہ مانگی جائے، کیونکہ مطلق العنان اسی غضب الٰہی کے آلۂ کار ہیں۔ کفار کے اصول سے پوری طرح اتفاق کرنے کے بعد، قدیمی مسیحی خیال کی طرف اس کا رجوع کرنا اس کے تمام خیالات کی عین خصوصیت ہے۔[1]

---

[1] کتاب ہشتم باب ۲۰۔

باب ۸

منتخب حوالجات

بکسمین "گریگوری اول سے گریگوری ہفتم تک پاپاؤں کی سیاست"
Die Politik der Papste Von Gregor 1 bis auf Gregor VII
بلیکی، جلد اول صفحات ۱۶۲-۱۹۳، ۲۲۵-۲۲۶، ۳۱۳-۳۴۲، ۳۹۶ و مابعد۔

برائس "مقدس رومی شہنشاہی" (Holy Roman Empire)
باب ہفتم۔

فریڈ برگ "مملکت اور کلیسا کے تعلقات کے متعلق ازمنہ وسطی کے نظریات"
Die mittelalterlichen Lehren über des Verhältniss von Staat und Kirche

گیرک "جرمانی قانون اشتراک عمل" Das deutsche Genossenschaftsrecht جلد سوم دفعات ۵۰۲-۶۴۴: ازمنۂ وسطی کے ناشرین کے نظریات سیاسیہ" Political theories of the Middle Ages ترجمہ میٹلینڈ۔

گیسلر "تاریخ کلیسا" Church History ترجمۂ دور ثالث۔ فقرات ۲۰، ۲۳-۲۴، ۶۳۔

ژانے، جلد اول صفحہ ۳۲۰ و مابعد۔

لوراں۔ "تاریخ انسانی" Histoire de L' humarite جلد ۶۔ صفحہ ۵، ۶ و مابعد ۱۰۰ و مابعد۔

مابلن، سوانح و تصانیف سینٹ برنرڈ کلیرووکا ابوٹ- "Abbot of clairvaux ترجمہ۔

ملیتھونہ "ازمنۂ وسطی کے منتخب دستاویز" Select Mediaeval

باب۔

(Select Mediaeval Documents بالتخصیص جزو سوم ۔

مربٹ "گریگوری ہفتم کے زمانے میں نشر و اشاعت"
(Publizistik im Zeitalter Gregors VII) (اس عہد کے اخلاقی ادب کی ایک نہایت عمدہ تقریب) آثار تاریخ جرمنی باب "نزاعات"

پول "ازمنۂ وسطیٰ کے خیالات کی تشریحات"
(Illustrations of Mediæval Theought) بالتخصیص صفحات ۱۶۱-۱۶۶، ۱۸۳-۱۹۷، ۲۱۲، ۲۲۵-۲۳۳، ۲۳۹۔

اسٹورز، کلروو کا برنرڈ" (Benard of Clairvaux) صفحات ۵۰۹-۵۸۳۔

باب ۸

۱۸۹

باب ہشتم

سینٹ طامس اقوناس اور اس کا طریق

۱۔ اس نظم کی عام نوعیت

یورپی سیاسیات میں پاپائی اوج کمال کے ساتھ اس زمانے میں تخمینی فلسفے کی وسیع تجدید بھی وقوع میں آئی۔ بارھویں صدی میں ذہنی زندگی کی تمام شعبوں میں بہت ہی نمایاں سرگرمی کا اظہار ہو رہا تھا۔ اس سرگرمی کا فلسفیانہ اظہار اس وسیع علم ادب میں ہوا جو علم کلام کے مسلمات میں مجتمع تھا۔ اپنی نہایت وسیع ہیئت میں علم کمال تخیل کا وہ نظم تھا جس میں فلسفہ خالص عقلی مفہوم میں مسلمہ مذہبی عقائد کے اس طرح تابع کر دیا گیا تھا کہ "جہاں فلسفہ اور دینیات ایک ہی میدان میں چلتے تھے وہاں دینیات کو صداقت کی قطعی شکل و معیار کے طور پر قبول کر لیا جاتا تھا"[۱] چونکہ تخمینی سرگرمی کے لیے ازمنہ وسطی کے طبائع کا مدار اصلاً وحقیقتہً اسناد پر تھا' اس لیے علم کلام کا عقلی عنصر قدما کے

۱۔ ایوبروگ: تاریخ فلسفہ (History of Philosophy) (ترجمہ نیو یارک، ۱۸۷۱ء) جلد ۱ صفحہ ۳۵۵۔

فلسفے سے اور اس کا دینی عنصر آبائے کلیسا کے ذریعے سے مہیا ہوتا تھا۔ زیادہ کامل باب ۸
ماخذ کے نہ موجود ہونے کے باعث سابق تر متکلمین دسویں صدی سے بارھویں صدی تک مجبور تھے کہ اپنے طریقوں میں رواقی و افلاطونی اصول کے ان مختصر ۱۹۰
خاکوں کی پیروی کریں، جو زمانۂ تاریک سے کم و بیش صحیح خلاصوں میں نقل ہوتے چلے آئے تھے۔ ارسطو کی صرف چند تصانیف معلوم تھیں، اور یہ بھی بقول سمناڈز "وہ تھیں جو اصل یونانی کی عربی شرحوں سے یہودیوں نے لاطینی میں ترجمہ کی تھیں"۔ تاہم ارسطو کی منطق اگرچہ نامکمل طور پر سمجھی جاتی تھی، پھر بھی وہی خاص ماخذ اس بے لوچ قیاسی طریق کا تھی جو متکلمین کے استدلال میں اس قدر عام تھا۔

بارھویں صدی کے نصف آخر میں ارسطو کے مکمل تصانیف براہِ اسپین، یورپ میں داخل ہونے لگے، اسپین کے عربی دارالعلوم میں ان تصانیف کے لاطینی ترجمے بہت دنوں سے مستعمل تھے۔ تھوڑے ہی زمانے بعد صلیبی جنگ والے مشرق سے اصل یونانی تصانیف لائے۔ چنانچہ تیرھویں صدی کے وسط تک وہ سب سے زیادہ جلیل القدر تصنیف، جو انسانی عقل سے وجود میں آئی تھی، اس زمانے کے فلاسفہ کے پیش نظر ہوگئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام اپنی مابعد کی نہایت مکمل شکل میں ڈھل گیا۔ مولفین و شارحین کی باترتیب محنت کی وجہ سے آبائے کلیسا کے مسلمات اور خود کلیسا کے عقائد مدون و کامل الفہم صورت میں مرتب ہوگئے۔ ارسطو کی تصانیف تعقلی فلسفے کا ایک مکمل نظم بن گئیں۔ اب یہ کام اصحاب تدریس کا تھا کہ اصول کے دونوں مجموعوں کو ملا کر آخری علم کا ایک واحد نظم ایسا پیدا کریں، جو عقل و الہام کے ثمرات میں امتزاج کر کے اس میں آخرالامر ہمنوائی پیدا کردے۔

یہی مقصد سنٹ طامس اکوناس کے فلسفے کی کلید ہے۔ زمانۂ مابعد کے متکلمین میں اور شاید تمام متکلمین میں وہ سب سے بڑا شخص ہے۔ اس کے ۱۹۱
وسیلے سے علم السیاست پھر ایک مرتبہ حلقۂ علوم میں داخل ہوگیا اور اسے وہ جگہ ملی جو ارسطو نے اس کے لیے متعین کی تھی، البتہ وہ اس اصول کے تابع رہا

باب ۸

جو ازمنۂ وسطیٰ کے تمام خیالات میں جاری و ساری تھا کہ دلیوں کا عقیدہ فلسفیوں کے عقلی نتائج سے مقدم ہو۔ چونکہ آگسٹین آبائے کلیسا میں سب سے زیادہ پرگو اور سب سے زیادہ موقر تھا اور اس نے سیاسی مسائل پر سب سے زیادہ لکھا تھا، اس لیے اقوناس کے سیاسی اصول میں بھی وہی خصوصیت نظر آتی ہے جس کا اطلاق علم کلام پر بہ حیثیت مجموعی ہوتا ہے یعنے سنٹ آگسٹین اور ارسطو میں توافق پیدا کیا جائے۔ اس امر خصوصی میں یہ امر اس سے زیادہ نمایاں ہے جس قدر اقوناس کے نظم کی متعدد شاخوں میں ہے۔

سنٹ طامس بہت ہی کثیر التحریر شخص تھا، اور اگرچہ وہ سینتالیس ہی برس کی عمر میں انتقال کر گیا مگر جو تصانیف اس نے چھوڑے ہیں وہ بہت ضخیم ہیں۔ سیاسی جانب میں، ان تصانیف میں "سیاسیات ارسطو کی شرحیں" (Commentaries on the Politics of Aristotle) اور "قواعد حکمرانان" (Rule of Princes) داخل ہیں۔ اول الذکر کتاب تقریباً تمام تر تشریحی ہے اور خود طامس کا فلسفہ اس میں بہت کم شامل ہے۔ آخر الذکر کا مقصود یہ تھا کہ علم السیاست پر باقاعدہ بحث کی جائے مگر سنٹ طامس کے انتقال کے وقت تک وہ ناتکمل رہی۔ اس کے چار مقالات میں سے صرف پہلا مقالہ اور دوسرے مقالے کا کچھ حصہ اس نے لکھا تھا۔ بقیہ دوسرے شخص نے لکھا، اور اگرچہ اس نے نہایت عقیدت کے ساتھ اپنے استاد کے عام اصول اور مطمح نظر کو ملحوظ رکھا مگر صفائی بیان اور ارتباط جو طامس کے خصوصیات تھے ان کی صریحی کمی نظر آتی ہے۔ طامس کی سب سے بڑی فلسفیانہ تصنیف "مجموعۂ دینیات" (Summma Theologica) اس کے انتقال کے وقت

۱۹۲ ناتکمل تھی مگر اس کے اس شہکار کا جو حصہ تکمل ہو گیا تھا اس میں ان اخلاقی و قانونی تصورات کی بحث شامل ہے جو سیاسیات کی بنیاد ہے اور اس کے سیاسی فلسفے کے مطالعے کا آغاز انھی تصورات سے ہونا چاہئے جنھیں اس نے غیر معمولی صحت کے ساتھ ترقی دی تھی۔[۱]

[۱] سنٹ طامس کے سیاسی تصورات کا ایک مفید مجموعہ بامین کی چھوٹی سی تصنیف "سنٹ طامس"

باب

۲۔ نظریۂ قانون و انصاف

طامس اقویناس کا نظریۂ قانون و انصاف وہ واسطہ ہے جس کے ذریعے ہو کر ارسطو، رواقیین سسرو رومی شہنشاہی کے مقننین کے اصول سب ایک مجموعے میں مل کر از منۂ جدید تک پہنچے ہیں۔ اس نے دونوں تصورات کا جو تجزیہ کیا ہے اور ان کی جو تعریفیں دی ہیں اس سے ان مبہم اور غیر مدون تخیلات میں بہت کچھ قطعیت آگئی ہے جن میں یہ تصورات مدت تک لپٹے پڑے تھے۔ سسرو کے مانند اس نے قانون کے تصور سے ابتدا کی۔ قانون کی تعریف اس نے یہ کی ہے کہ "یہ عام بہبود کے لیے عقل کا ایک حکم ہے، جسے اس شخص نے شائع کیا ہو جو کسی جماعت کا خبر گیراں ہو"۔ اس تعریف کی پوری وسعت انواع قانون کی چہار گانہ تقسیم میں پوری طرح واضح ہوتی ہے۔ وہ چہار گانہ تقسیم ابدی، طبعی (فطری)، انسانی اور ربانی ہے۔ قانون ابدی کائنات کی وہ تحفظی تجویز ہے، جو خدا کے ذہن میں موجود ہے۔ قانون طبعی، انسان کا بہ حیثیت ذی عقل مخلوق کے قانون ابدی (یا عقل ربانی) میں حصہ لینا ہے جس کے ذریعے سے وہ نیک و بد میں تمیز کرتا اور اپنی صحیح غایت کی فکر کرتا ہے۔ انسانی
۱۹۳ قانون یہ ہے کہ انسانی عقل کے ذریعے سے قانون طبعی کے اوامر (مسلمات) کو مخصوص دنیاوی حالات پر عائد کیا جائے۔ ربانی قانون اپنے مخصوص مفہوم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (اقویناس) کا نظریۂ "حکمت"، (Die Staatslehre der h. Thomas Von Aquino) (لیپزگ ۱۸۸۳ء)۔

لہ۔ بہبود عام کا ایک حکم عقلیت، جس کی اشاعت اس شخص نے کی ہے جسے ایک ملت کی خبر گیری کرنا ہے۔ سنٹ طامس کی کتاب "مجموعۂ دینیات" جلد دوم باب اول صفحہ ۹۰، ۴۔

باب۵ میں یہ ہے کہ انسانی عقل کے تقصیرات و ناقصات کا تکملہ کیا جائے اور انسان کو ماوراءے عالم ابدی مسرت کی جانب بے خطا طور پر ہدایت حاصل ہو۔ یہ الہام کا قانون ہے۔

اس تصور کے ارتقا میں طامس اقوناس کی تعریف قانون سے ایک خاص مرحلے کا نشان ملتا ہے۔ یونانی فلسفے میں قانون اپنے آغاز کے اعتبار سے غیر شخصی سمجھا جاتا تھا، یعنے وہ تعقل کا نتیجہ تھا، کسی مرضی کا اظہار نہیں تھا، رومی اصول قانون نے قانون کی نوعیت کو نتیجۂ تعقل یا اظہار مرضی دونوں سے منسوب کیا تھا۔ طامس اقوناس نے قانون کی یہ تعریف کی کہ وہ ایک ساتھ ہی نتیجۂ تعقل اور اظہار مرضی ہے۔ ارادی عنصر کی اس ترقی پذیر زیادتی کی توجیہ علی الترتیب رومی شہنشاہ اور مسیحی خدا میں اس حیثیت سے ملتی ہے کہ یہی تصورات انسانی تخیل پر حاوی تھے۔ جس تناسب سے ایک معین التعریف شخصیت کو انسانی معاملات میں فیصلہ کن تسلیم کیا گیا، اسی تناسب سے اس شخصیت کی مرضی کی حیثیت سے قانون کے تصور کو زیادہ نمو حاصل ہوتی گئی۔ درحقیقت طامس اقوناس نے صاف یہ کہا ہے کہ قانون ایک حکم ہونے کے بجائے ایک قاعدہ اور تجویز (کارروائی) ہے مگر جہاں اس نے قانون کے مبداء و منشاء کو کسی بالادست کی جانب منسوب کیا ہے اور جہاں یہ نازک بحث کی ہے کہ اشاعت اس تصور کے جوہر میں داخل ہے، ان مقامات میں اول الذکر مراد صاف شامل ہے۔ تحکمی عنصر ۱۹۴ کے ساتھ جو اہمیت وہ وابستہ کرتا ہے وہ اس دلیل میں بھی عیاں ہے کہ قانون کسی شخص کے عقلی تحرک سے بلا سوچے سمجھے (دفعۃً) نہیں پیدا ہو سکتا بلکہ بدیں وجہ کہ اس کی غایت عام بہبود ہے، اس کا منبع یا تو بہ حیثیت مجموعی نظم معاشرت میں ہونا چاہئے یا اس سرکاری شخص میں ہونا چاہئے جو نظم معاشرت کی خبر گیری کرتا ہو، علاوہ بریں موثر ہونے کے لیے قانون کے لیے

لہ۔ قانون کا وضع کرنا بہ حیثیت مجموعی معاشرے کا کام ہے، یا اس سرکاری شخص کا کام ہے جسے معاشرے کی خبر گیری کرنا ہے۔ مجموعۂ دینیات جلد دوم ۱-۹۰، ۳-

منظوری کی بھی ضرورت ہے مگر جج کا شخص صرف صلاح دے سکتا ہے، سزا نہیں دے سکتا اور اس لیے اس کے تعقلی حکم میں قانون کی نوعیت کی کمی ہوتی ہے۔ باب

قانون کی جو چار قسمیں اس ذکاوت کے ساتھ ممیز کی گئی ہیں، ان میں پہلی اور آخری قسم مسیحی دینیات کے مختص نتائج پر مبنی ہیں۔ ابدی قانون کائنات کا خاکا ہے، جس کی نسبت یہ سمجھا گیا ہے کہ وہ خالق عالم کی اعلیٰ و برتر عقل ہے۔ ربانی قانون جس کی دو زیر تقسیمیں قدیم و جدید میں کی گئی ہیں، وہ خدا کی مرضی ہے جس کا اظہار قدیم و جدید عہد ناموں میں ہوا ہے طامس نے ابدی و ربانی قانون کی جو تشریح کی ہے اسے فلسفے اور دینیات کی تاریخ میں بہت اعلیٰ اہمیت حاصل ہے۔ قانون طبعی و قانون انسانی پر اس نے جو بحث کی ہے اس سے (اور اس میں بھی بالخصوص اول الذکر سے) سیاسی نظریے میں نہایت اہم نتائج نکلتے ہیں۔

جہاں تک قواعد کا تعلق ہے، طامس نے قانون طبعی کا خلاصہ یہ کیسا ہے کہ عام حیثیت سے وہ اچھائی کی پیروی کرنا اور برائی سے بچنا ہے۔ مخصوص قواعد اس مقصد کے لیے محض تعلقی ذرائع ہیں۔ ذی عقل مخلوقات کی حیثیت سے تمام انسان اس قانون میں حصہ لیتے یا اس کے تابع ہیں۔ اپنے اولین اصول کے لحاظ سے، یہ قانون تمام انسان کے لیے ایک ہی ہے۔ اگرچہ ان اصولوں سے جو بعض نتائج اخذ کئے گئے ہیں وہ مختلف اقوام میں مختلف ہیں۔ چنانچہ سیزر کے زمانے میں اہل جرمانیہ قزاقی کو کوئی خطا نہیں سمجھتے تھے حالانکہ یہ قانون طبعی کے قطعاً مخالف ہے۔ چونکہ یہ قانون طبعی ہمہ گیر اور اصلاً تمام آدمیوں میں یکساں ہے، اسے صامت سمجھا جا سکتا ہے مگر سنٹ طامس کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ جن امور سے انسانی بہبود میں اضافہ ہوتا ہے ان کے اضافے سے اس کے حدود میں وسعت دی جاتی ہے۔ مثلاً ملک شخصی اور غلامی کے ادارات سے اس قسم کے توسعات کا پتا چلتا ہے۔ ابتدائی قانون اشتراک املاک اور عام آزادی کا تھا مگر ملک کا ۱۹۵

باب فرق اور غلامی اگرچہ فطرت انسانی کے اولین میلانات نہیں ہیں، تاہم انسانی زندگی کے افادے کی ضرورت سے پیدا ہو گئے[1]۔ اس طرح قانون طبعی میں اس وقت تغیر ہو سکتا ہے جب انسانی حالات ایسے ہو جائیں کہ اس قانون سے اخذ کئے ہوئے کسی قاعدے کا عمل درآمد ممکن نہ رہے، سنٹ طامس نے ان مخصوص قواعد کی فہرست نہیں دی ہے جن پر قانون طبعی مشتمل ہے اس لیے یہ تصور قائم کرنا دشوار ہو گیا ہے کہ وہ جن قواعد کو صامت اور جن کو اس کے برعکس خیال کرتا ہے ان کا تناسب کیا ہوگا۔

انسانی قانون جس پر سزاؤں کے خوف سے عمل ہوتا ہو پر امن معاشری ہستی کے لیے لازمی ہے۔ یہ طبعی قانون سے ماخوذ ہے یا اسی قانون کے کسی اصول کا نتیجہ ہے یا اس کا اطلاق ان دونوں کے درمیان تعلق اس قدر لابدی ہے کہ انسان کا بنایا ہوا کوئی قاعدہ جو قانون طبعی سے متنافر ہو یا تو مطلق قانون ہی نہیں ہے، یا قانون کی تخریب ہے[2]۔

زیادہ تر رومی مقننوں کی پیروی کرتے ہوئے سنٹ طامس نے
196 انصاف کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک معینہ و دائمی مرضی ہے کہ ہر شخص کو اس کے خاص حقوق ملیں[3] مگر اس تشریح میں کہ انصاف کا اساسی اصول مساوات ہے ارسطو کے اصول کی بھی بہت زیادہ تقلید کی گئی ہے۔ اس کے بعد سنٹ طامس یہ ظاہر کرتا ہے کہ مساوات یا تو خود فطرت پر مبنی ہو گی مثلاً جب کہ انسان اتنا ہی دے جتنا وہ ٹھیک ٹھیک واپس لے سکے" یا انسانی عزم پر مبنی ہو گی مثلاً جب کہ عام رواج یا شاہی احکام کے ذریعے سے یہ قرار دیا جائے کہ فلاں فلاں دو چیزیں مساوی سمجھی جائیں یہ امتیاز طبعی حق کو

[1] "مجموعہ دینیات" جلد دوم مقالۂ اول صفحہ ۹۴ (۵)۔

[2] ایضاً جلد دوم مقالۂ اول صفحہ ۹۵ (۲)۔

[3] ہر شخص کو اس کے حقوق دینے کے لیے معینہ و دائمی مرضی۔ "مجموعۂ دینیات" جلد دوم باب ۲، ۵۸، ۱۔

باب ایجابی حق سے جدا کر دیتا ہے اور موخر الذکر کی بنا قانون انسانی پر ہوتی ہے۔ اس طرح تحریری انسانی قوانین حقوق و انصاف کے منبع کی حیثیت سے پوری طرح مسلم ہوتے ہیں مگر سنٹ طامس اس امر پر زور دیتا ہے کہ ان قوانین کی قوت تحریری ہونے سے نہیں بلکہ خود فطرت سے حاصل ہوتی ہے' لہذا تحریری قانون جب کبھی اور جس حد تک طبعی انصاف سے متاثر ہوتا ہے' وہ خراب ہو جاتا اور اس کی پابند کرنے والی قوت زائل ہو جاتی ہے[۱]

عام طور پر طامس نے قانون اور انصاف پر جس طرح بحث کی ہے اس سے طامس کے فلسفے کے اہم خصوصیات اچھی طرح روشن ہو جاتے ہیں۔ اس کے نہایت ہی دقیق امتیازات و توافقات وہاں ظاہر ہوئے جہاں اسے معاشری نظم کی بنیاد کی حیثیت سے ارسطاطالیسی' رومی رواقی اور مسیحی تصورات میں ہم نوائی پیدا کرنا پڑی ہے۔ اس نے اس بحث میں جس سب سے زیادہ طبعزاد جزو کا اضافہ کیا ہے وہ قانون کی وہ تعریف اور اس کا وہ تجزیہ ہے جس کے وسیلے سے اس نے اقتدار کے انتہائی منبع پر فطرت و عقل کی (غیر وجودی) غیر شخصی ۱۹۷ قوتوں کو برطرف کر دیا ہے اور انھیں شخصی (ذی وجود) مسیحی خدا کے تابع فرمان بنا دیا ہے۔ اس امر کو مکمل کرنے میں اس نے قانون کی تعریف میں ایک عنصر کی حیثیت سے محض استدلال منطقی کے مقابلے میں قوت ارادی کی اہمیت پر زور دیا ہے۔

۳۔ سیاسی اقتدار کی نوعیت اور اس کے اشکال

سنٹ طامس کی خالص سیاسیات کی بحث میں ارسطاطالیسی مسلمے نے طریق و مطالب دونوں لحاظ سے بنیاد کا کام دیا ہے مگر ازمنۂ وسطیٰ کے خیالات میں اب پہلی مرتبہ بعض مواقع پر کلیسائی ادارات سے ممیز حیثیت میں ہمعصر سیاسی ادارات کے

[۱] مجموعۂ دینیات جلد دوم۔ ۲، ۶۰، ۵۔

باب

نہایت ممیز اثرات کا اظہار ہوا ہے۔ جان (سالسبری) کے برعکس جس نے اپنے فلسفے کے تشریحات تقریباً تمام تر ایسے ادارات سے کئے تھے جو صدیوں قبل ناپدید ہو چکے تھے، سنٹ طامس نے ارسطو کے کامل انداز میں، اپنے گردو پیش کی اشیا پر نظر ڈال کر یونانیوں کے نظم کو وسعت دی ہے۔ طامس کے سیاسی نظریے میں بہت ہی نمایاں طور پر تاریخی جذبہ بھی ظاہر ہوتا ہے، اگرچہ جن ماخذ پر انحصار کیا گیا ہے وہ تقریباً تمام تر عہد نامۂ قدیم اور آگسٹین کی بیان کردہ رومی تاریخ ہے۔

"قواعد حکمرانان" (De Regimine Principum) میں ارسطو کے بنیادی اصول کو اختیار کیا گیا ہے یعنے انسان بالطبع ایک معاشری حیوان ہے، معاشری ہستی سے وہ حکومت بنتی ہے جو عام بہبود کے لیے لازمی ہے اور شہر (civitas) ایک کافی بالذات و مکمل ارتباط یا انجمن ہے مگر یہاں سے طامس یہ محسوس کرتا ہے کہ ارسطو ایک حد پر پہنچ کر رک گیا، اور اس لیے وہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک "صوبہ" جس میں متعدد "شہری مملکتیں" شامل ہوں، کافی بالذات ہونے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ دشمنوں کے خلاف
۱۹۸ اس کے وسائل مدافعت بڑھتے ہوئے ہوتے ہیں[1]۔ صوبہ (اور اسے بادشاہ بھی کہا ہے) جسے ارسطو عقلی تخیلات کی حد نظر سے ماورا سمجھتا تھا، وہ اس طرح پر پوری طور سے فلسفۂ سیاسیہ کے نظم میں داخل کر لیا گیا ہے۔ طامس کی تمام تصانیف میں اس پر طبعی (فطری) تنظیم کی حیثیت سے بحث ہوئی ہے، اور نیز اس اعتبار سے کہ از منۂ وسطیٰ کے وسیع تر و مخصوص تو حد یعنے شہنشاہی کے عقلی اصول کا یہ زیادہ جامع ہے مگر "قاعدۂ حکمرانان" کے مستند حصے میں اس آخر الذکر ادارے یعنے شہنشاہی کی باقاعدہ بحث نہیں ملتی[2]۔

لیکن جہاں، ارسطو کے نظریے کے مطابق حکومت کا سراغ فطرت انسانی

---

[1]۔ "قواعد حکمرانان" جلد اول جزو اول۔ مقابلہ کیجیے ۱۳، آخر۔

[2]۔ شہنشاہی قلمرو کی نوعیت پر جلد سوم ابواب ۱۲-۱۹ میں بحث ہوئی ہے۔

میں ملتا ہے، وہیں تمام دوسرے اقتداروں کی طرح سیاسی اقتدار کی توجیہ بھی
یہ کی گئی ہے کہ اس کا رشتہ خدا سے ملا ہوا ہے، سنٹ پال کا یہ قول کہ "خدا
کے سوا کسی اور کا اختیار نہیں ہے" اور کتاب مقدس کی دوسری بے شمار
آیتیں اس کے قطعی ثبوت کے طور پر نقل کی گئی ہیں[1] مگر اس اصول موضوعہ
کی مدافعت ارسطو کے الہیاتی اصول دربارۂ سبب آخر د محرک اول سے
بھی کی گئی ہے، نیز آگسٹین نے رومی تاریخ کی جس طرح تاویل کی ہے
اور جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ خدا نے ایک سزا وار قوم کو اختیار عطا
کیا، اس سے بھی اس کی مدافعت کی گئی ہے[2]۔ انسان پر انسان کے تسلط
کو دو ممیز اصناف میں قابل تقسیم قرار دیا گیا ہے۔ جس تسلط نے غلامی کی
شکل اختیار کی ہے وہ دنیا میں گناہ کی وجہ سے آیا، یہی سنٹ آگسٹین ۱۹۹
کا دعوٰی ہے۔ اور جس تسلط میں مشورے اور ہدایت کا فرض مضمر ہے
وہ بے جرمی کی حالت میں رائج ہوگا اور یہ اس معاشری شعور کا لازمہ
ہے جو خدا نے انسان میں ودیعت کیا ہے، اور اس لیے ہادیانہ اقتدار
خدائی مرضی پر مبنی ہے۔

غلامی کے متعلق ارسطو اور آگسٹین نے جو بجا ثابت کرنے والے
اصول پیدا کیے تھے، اس پر اس کتاب "قاعدۂ حکمرانان" میں ایک
نمایاں اضافہ کیا گیا ہے۔ ارسطو نے اس ادارے کو مواہب ذہنی کے
فرق پر مبنی ٹھہرایا تھا، آگسٹین نے اسے گناہ کی سزا کے لیے
ایک ربانی نظم قرار دیا تھا، مگر سنٹ طامس نے اس پر اس
لحاظ سے بھی نظر ڈالی ہے کہ اس کا مقصود سپاہیوں میں
شجاعت کو جوش میں لانا ہے۔ یہ کہ مفتوح غلام بنا لیا

---

[1] ۔ "بادشاہ کا دل خدا کے ہاتھ میں ہے .... وہ جدھر چاہتا ہے ادھر پھیر دیتا ہے"۔

[2] ۔ قواعد حکمرانان جلد سوم ۴-۳ ۔ رومانی تاریخ کا یہ تخیل بعد میں۔ دانتے کی تصنیف میں بہت نمایاں طور پر ظاہر ہوا، مقابلہ کیجئے آیندہ صفحہ ۲۳۲۔

باب ث جائے گا۔ ایک پر زور ترغیب اس امر کی ہے کہ مفتوح نہ ہونا چاہیے۔ اور اس خیال کے لیے نہ صرف رومیوں کے عمل کی مثالیں دی ہیں بلکہ کتاب پنجم (Deuteronomy) سے خدا کے احکام بھی پیش کیے ہیں۔[1]

سیاسی اقتدار کی شکلوں کے متعلق، سنٹ طامس نے ارسطاطالیسی تقسیم کی پیروی کی ہے جس کی بنیاد اس پر ہے کہ کن شکلوں میں سب کی بہبود کی کوشش ہوتی ہے اور کن شکلوں میں صرف حکمراں کی بہبود کی کوشش ہوتی ہے۔ صرف اول الذکر اقسام بجا ہیں۔ شاہی اور عمومی شکلوں کے درمیان سنٹ طامس کی ترجیح ایسی ہی مذبذب ہے جیسے ارسطو کی ہے مگر بہ حیثیت مجموعی سنٹ طامس شاہی کی طرف ایسا ہی صاف طور پر مائل ہے جیساکہ یونانی عمومیت کی طرف۔

سنٹ طامس نے اپنی اس ترجیح کی بنیاد زیادہ تر اس تجریدی حجت پر رکھی ہے کہ نظم معاشرت کی غایت اتحاد ہے اور اسی وجہ سے
۲۰۰ حکومت میں اصلی عنصر تنظیم ہے، نظم معاشرت کی خاص خوبی یہ ہے کہ "اس کا اتحاد باقی رہے جسے امن کہتے ہیں"[2] اور اس کی بہترین ترقی "اس سے ہوتی ہے جو خود اپنی ذات میں واحد ہے" اس کی تائید ساری کائنات کی تشبیہات سے کی ہے، مثلاً انسان کے اندر قلب دوسرے اعضا پر حکمراں ہوتا ہے مکھیوں کے ہر چھتے میں بادشاہ ہوتا ہے، اور خدا نے جو کچھ خلق کیا ہے اس میں وہ خود حکمراں ہے، سنٹ طامس کا خیال ہے کہ خود تجربہ بھی اس کی شہادت دیتا ہے کہ شاہی حکومت بہترین حکومت رہی ہے۔ یعنے عمومی حکومت کے تحت میں شہر اور صوبے مناقشات سے پر رہے ہیں، اس کے برخلاف بادشاہیوں میں امن و خوش حالی کا دور دورہ رہا ہے۔ شاہی میں سب

---

[1] قواعد حکمرانان جلد دوم صفحہ ۱۰۔

[2] "قواعد حکمرانان" جلد اول صفحہ ۲۔

باب ۸ سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ وہ مطلق العنانی کی صورت اختیار کرلے جو حکومت کی بدترین نوع ہے مگر اس پر بھی طامس کا یقین یہ ہے کہ عمومی حکومت سے مطلق العنانی اس سے بھی زیادہ پیدا ہوتی ہے جتنی شاہی حکومت سے پیدا ہوتی ہے۔ اس موضوع پر اس کی عام بحث کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نہایت درجہ اعتدال اور خوش فہمی کو پیش نظر رکھا گیا ہے[۱] مطلق العنانوں کو قتل کرنے کے انفرادی فعل کے متعلق اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اچھوں سے زیادہ برے لوگ اس کام کی جرات کرتے ہیں، اور چونکہ برے لوگ بادشاہوں کی حکمرانی کو مطلق العنانوں کی حکمرانی سے کم گراں نہیں سمجھتے اس لیے نجی اشخاص کے اس حق کو تسلیم کرنا کہ وہ مطلق العنانوں کو قتل کر ڈالیں، اس میں کسی مطلق العنان سے خلاص پانے کی بہ نسبت کسی بادشاہ کے نقصان اٹھانے کا اتفاق زیادہ ہے۔ مطلق العنان کے قتل کرنے کی دلیل کی لاحکمی نوعیت کبھی اس سے زیادہ صاف طور پر ظاہر نہیں کی گئی ہے، نہ اس کے نتائج کو اس سے زیادہ جامع طور پر رد کیا گیا ہے جیسا کہ سنٹ طامس کے اس نظریے میں ہوا ہے۔

"قواعد حکمرانان" کے دو آخری (اور اس لیے غیر مستند) مقالوں میں، مختلف اقسام کے سیاسی اقتدار کی کچھ بحث شامل ہے، جن کی ۲۰۱ بنیاد تقسیم ذیل پر ہے، (۱) مذہبی و شاہی (۲) شاہی (۳) سیاسی (۴) اقتصادی۔ قسم اول کی مثال میں صرف پاپائیت کو رکھا گیا ہے، اور اس کی تنقیح بعد میں ہوگی۔ چوتھی قسم پر مطلقاً بحث ہی نہیں ہوئی ہے۔ شاہی و سیاسی انواع میں، تفریق کی اولین بنیاد وہی ہے جو ارسطو کے وہاں ہے یعنے حکومت بغیر قانون اور حکومت تابع قانون کی تفریق مگر اس تصنیف کے لکھنے والے نے اس

[۱] "قواعد حکمرانان" ابواب ۳-۶۔

باب معاملے میں بہت کچھ تذبذب اور عدم وضوح کا اظہار کیا ہے، اور رجا بجا شاہی حکومت کو مطلق العناں حکومت میں خلط ملط کر دیا ہے، اور سیاسی اقتدار کو اس اقتدار میں ملا دیا ہے جو ارسطو کی "عمومیت" (Polity) کے خصوصیات رکھتا ہے۔ لیکن اس کوشش میں کسی قدر دلچسپی کا یہ امر ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے سیاسیات کے سب سے زیادہ نمایاں واقعے یعنے شہنشاہی اقتدار کو ممیز کیا گیا اور اسے اس کی مناسب صنف میں رکھا گیا ہے[1]۔ اس نوع کی کیفیت کو اولاً طولانی تاریخی بیان سے واضح کیا گیا ہے جس میں حضرت عیسےٰؑ کی شہنشاہی پانچویں عالمگیر بادشاہی کی حیثیت سے ظاہر کی گئی ہے، اشوریوں، میدیوں، ایرانیوں، یونانیوں اور رومیوں کی شہنشاہیوں کے بعد یہ شہنشاہی تھی۔ اس کے بعد یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسےٰؑ اگرچہ دنیا کے آقا (مالک) تھے مگر زمین پر آپ ادنیٰ قسم کی اور خفیہ زندگی بسر کرتے تھے مگر بعد میں قسطنطین کی نذر کے بعد علانیہ کلیسا کے ذریعے سے اپنے واجبی اقتدار کو ظاہر کیا اور اس کا نفاذ اس طرح کیا کہ شارلیمین کی ذات میں شہنشاہی اقتدار کو مغرب کی طرف منتقل کر دیا، اور شہنشاہوں کے انتخاب کا اقتدار حاصل کر لیا، پس اس طرح شہنشاہی اقتدار میں ابتدا ہی سے ایک خصوصیت یہ رہی ہے کہ وہ دوسری انواع سے صاف طور پر ممیز ۲۰۲
رہی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس خصوصیت کو علٰحدہ کر کے عمل میں وہ زیادہ تر شاہی اقتدار کے مرادف رہی ہے اور اس لیے عام حیثیت یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ بھی اسی صنف کی ایک خاص شکل ہے۔ رعایا اور قانون کے ساتھ اس کا تعلق وہی ہے جو شاہی کا ہے۔

---

[1] جلد سوم باب ۱۲- ۱۹-

باب ۵

۴۔ حکومت کے فرائض

دینوی معاملات پر اعلیٰ اقتدار رکھنے کی وجہ سے سیاسی حکمراں کا عام فرض یہ ہے کہ وہ اپنی رعایا میں صحیح طرز زندگی کو قائم کرے، برقرار رکھے اور اسے ترقی دے اس ارسطا طالیسی اصول کو سنٹ طامس نے کامل طور پر قبول کیا ہے۔ اس غایت کے حصول میں سب سے زیادہ اہم آلہ" وہ اتحاد ہے جو امن کہلاتا ہے"[1] متکلمین نے یونانی نظریے کی کسی ہیئت کو اس سے زیادہ شرح و بسط کے ساتھ ترقی نہیں دی جس قدر اس نظریے کو ترقی دی جس نے اتحاد و استقرار کو سیاسی تنظیم کی خوبی کا اولین معیار قرار دیا۔ اس واقعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ازمنۂ قدیمہ کی طرح ازمنۂ وسطیٰ میں بھی عام طور پر پھیلے ہوئے شور شر اور لاحکمیت کے لیے یہ ایک فلسفیانہ ردعمل تھا۔ پس سنٹ طامس کی رائے کے مطابق حکمراں اپنی قلمرو کی زندگی کی تنظیم کے واسطے پابند تھا کہ یہ دیکھے کہ آبادی مناسب طریق پر قایم رکھی جاتی ہے، اپنے قوانین کی حصول اطاعت کے لیے انعاموں اور سزاؤں کا انتظام کرے اور اپنی قوم کی خارجی دشمنوں سے مدافعت کرے۔ ان فرائض کی تشریح میں "قواعد حکمرانان" بہت قریبی طور پر ارسطو کی تقلید کرتا ہے مگر ہمعصر حالات سے متعدد ایسے فرائض بھی پیدا ہوئے ہیں اور کتاب مقدس سے ان کی تطبیق کی گئی ہے، جن فرائض کے متعلق اس یونانی نے بحث نہیں کی ہے مثلاً یہ قرار دیا
۲۰۴ گیا ہے[2] کہ حکمراں کو اپنی قلمرو کے اندر راستوں کو محفوظ و آزاد رکھنا چاہیے۔ یہ خالصۃً روحی تصور ہے اور توضیح روحی عملدرآمد سے کی گئی ہے مگر اس توضیح کے علاوہ عہد نامۂ قدیم کے اس واقعے سے اس کی نسبت ربانی منظوری بھی پیدا کی گئی ہے کہ (Amorites) کو اس بنا پر ہلاک کیا گیا کہ انہوں نے بنی اسرائیل کو اپنی مملکت کے اندر سے آزادانہ راستہ دینے سے انکار کردیا تھا[3]

---

[1] مقابلہ کیجیے ماسبق صفحہ ۸۵۔ [2] قواعد حکمرانان، جلد دوم صفحہ ۱۲۔
[3] ایضاً جلد دوم باب ۱۴۔

باب ۶ مزید براں، حکمراں کو اپنے ملک کے لیے ایک خاص سکہ اور ناپ اور تول کے طریق کا انتظام کرنا چاہیے۔ آخر الذکر فرض کی تائید از منۂ وسطی کے خاص طرز میں کی گئی ہے[۱] خوبی کار کی دلیل پر زور طور پر پیش کی گئی ہے یعنے حکومت کی طرف سے ایک معیار کے مقرر ہو جانے سے فسادات اور مقدمہ بازیاں کم ہو جاتی ہیں مگر اس معاملے میں زیادہ زور کتاب مقدس پر دیا گیا ہے (Book of Wisdom) میں کہا گیا ہے کہ "خدا نے ہر چیز کے متعلق، تعداد، وزن، اور پیمائش کا حکم دیا ہے"۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کیل و وزن اشیا کی نوعیت سے ہیں، مگر جس شے کی اصل فطرت میں ہو وہ مملکت کے اندر سب سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ مملکت کے قوانین کا منبع فطری حقوق میں ہے، لہذا کیل و وزن کا ایک نظم ضروری ہے اور اسے ہر مملکت میں قائم ہونا چاہیے۔

لیکن طامسی نظریہ قدما کے نظریے سے نہایت ممیز طور پر اس طرح متفاوت ہے کہ حکمراں کا یہ فرض قرار دیا گیا ہے کہ غریبوں کے لیے سامان کرے۔ اگرچہ کوشش کر کے ارسطو کو بھی اس بحث میں کھینچ لیا گیا ہے[۲] مگر فی الحقیقت اس مسئلے میں ہم خالص عیسوی بنا پر ہیں۔ یونانیوں کے ۲۰۴
(اس یونانی کے!) دو فلسفیانہ اصولوں کی نسبت یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے از منۂ وسطی کے لوگوں کے دلوں میں خصوصیت کے ساتھ پسندیدگی کی لہر دوڑا دی ہے۔ یہ دونوں اصول حسب ذیل ہیں:۔ "فطرت میں ضروریات کی کہیں کمی نہیں ہوتی" اور "فن فطرت کی نقل کرتا ہے"۔ کسی ایسے منطقی مغالطے کا ذہن میں آنا دشوار ہے، جس سے متکلم مناظران دونوں اصولوں میں سے ایک نہ ایک اصول کے ذریعے سے اپنے کو بچا نہ لے جائے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مملکت کو غریبوں کے لیے سامان کرنا چاہیے "قاعدۂ حکمراناں"

۱۔ ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۴۔
۲۔ ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۵۔

باب۵ ہیں ان دونوں مقبولہ فقروں سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ "فطرت میں ضروریات کی کہیں کمی نہیں ہوتی"، یہی فن پر بھی صادق آنا چاہیے جو فطرت کی نقل کرتا ہے مگر تمام فنون میں حکومت کا فن سب سے بلند تر فن ہے"، لہذا جو لوگ اس فن کو کام میں لاتے ہیں انھیں چاہیے کہ جن لوگوں کے پاس ضروریات نہ ہوں ان کے ضروریات کو پورا کریں"، مزید براں، مصنف نہایت سنجیدگی سے یہ دعوی کرتا ہے کہ حکمراں جن کا بشریت کی وجہ سے گاہ گاہ غلط روی کرنا ضروری ہے، ان کے لیے خیرات دینے میں ایک طرح کا نقد مہیا ہو جاتا ہے جس سے وہ اپنے گناہ کے قرض کو ادا کر سکتے ہیں۔ یہ استدلال متکلمین کے دوسرے طومار بے پایاں کے مانند، ازمنۂ جدیدہ کے طبائع کو پریشان کر دیتا ہے کہ مقدمات اور نتیجے میں کیا تعلق ہے۔ (ازمنۂ جدیدہ کے طبائع کو مقدمات اور نتیجے میں فقدان تعلق سے پریشان کر دیتا ہے) مگر یہ جو کچھ ہو، خیرات کے معاملے میں سلطنت کے فرض کے متعلق سیاسی نظریے کی تاریخ میں یہ نتیجہ بجائے خود اہم ہے۔ اگرچہ حاجتمند اور مصیبت زدہ لوگوں کے متعلق قدیم عمل دور عیسوی کے عمل سے بہت زیادہ مغائر نہیں تھا پھر بھی، قدیم نظریے میں ان طبقات کے متعلق حکومتی ذمہ داری کا ایک ایسا تصور شامل تھا جو سنٹ طامس کے تصور سے، تا حد امکان بعید تھا، علم السیاست میں خیرات عامہ کے
۲۰۵ متعلق زمانۂ جدید کے وسیع سازوساماں کی پہلی بنائے جواز اسی فقرے کے بے ربط مگر انسان دوست نتیجے میں ملتی ہے جس کا خلاصہ ابھی ابھی دیا گیا ہے۔

۵۔ دنیوی اور دینی اختیار

ازمنۂ وسطیٰ کے مسئلۂ عظمیٰ یعنے دنیوی و دینی اختیار کے تعلق فیما بین کے متعلق طامس (جو تنگ ترین فرقے کا پادری تھا) اس حل پر کچھ اضافہ نہیں کر سکتا تھا، مدتوں پہلے اس ادارے کے اکابر جس کا ایک

باب ۸

رکن طامس بھی تھا، شرح و بسط کے ساتھ بیان کر چکے تھے۔ اس کا کام صرف یہ تھا کہ اس بحث کو اپنے طریق کے اصول کا جامہ پہنائے، اور اپنے فلسفیانہ طریق نظم کے طاقچوں میں ان اصولوں کو ٹھیک ٹھیک طرح پر سجائے جنھیں اس کے پیشرو وں نے معین صورت میں ڈھال دیا تھا۔ اس کے تمام فلسفے کا اولین مفروضہ یہ تھا کہ بعض حقایق اور ایسے حقایق جو انسان کے لیے نہایت درجہ اہم ہیں، وہ عقل سے متعین نہیں ہو سکتے۔ بلکہ انسانی ادراک میں عقیدے یا راست خدائی الہام کے ذریعے سے وارد ہونا چاہیے۔ اولین گناہ، تجسیم اور اسرار (ربانی) کے تصورات اسی قبیل سے ہیں۔ اس رقبۂ محفوظہ سے تعلق رکھنے والے تمام معاملات کی نسبت فیصلہ و اقتدار کا مخزن کلیسا تھا جس کی آواز قطعی تھی بلکہ وہ خود خدا کی آواز تھی۔ سنٹ طامس کے اس اولین اصول نے ہر قسم کے خالص دنیوی اقتدار کے مقابلے میں کلیسائی تنظیم کو غالبانہ تقدم عطا کر دیا تھا، مگر اس کا خیال تھا کہ اس قسم کا تقدم خالص عقلی طریقوں سے بھی اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ارسطو کے اصول کے مطابق حکمرانی یہ ہے کہ شے محکوم کو اس کے صحیح مقصد پر لایا جائے، اب سوال یہ ہے کہ صحیح مقصد کیا ہے، قدما جیسا خیال کرتے تھے یہ مقصد نکوکاری کے مطابق زندگی بسر کرنا نہیں ہے بلکہ یہ نکوکارانہ زندگی کے ذریعے سے خدا کی ابدی خوشنودی کا حاصل کرنا ہے۔ اگر یہ مقصد محض دنیوی نکوکاری کے وسیلے سے حاصل ہو سکتا، تو بلند ترین سیاسی قوت یعنے بادشاہ کا فرض اس کے لیے کافی تھا مگر چونکہ یہ مقصد دنیوی زندگی کی حد سے متجاوز ہے اس لیے جس حکومت کے ذریعے سے اس مقصد تک رسائی ہو سکتی ہے وہ بلند تر یعنے مقدس قسم کی ہونا چاہیے۔ لہذا بادشاہ اگرچہ دنیوی معاملات میں اعلیٰ شخص ہے نگران معاملات کو اور بھی بلند مقصد کی طرف راجع کرنا چاہیے اور اس حد تک بادشاہ عیسیٰؑ کے قانون کے زیر حکم قسیس کے تابع ہے[1] کلیسائی حکومت کے متعلق درحقیقت یہ مدتوں کا ایک مانوس

[1] ۔ "قاعدۂ حکمرانان" (De Reg. Princ. 1, end) جلد اول خاتمہ۔

باب ۸ واقعہ ہے، جس پر ایک ہلکا سا رنگ ارسطو کے بیان کا چڑھا دیا گیا ہے۔" قاعدۂ حکمرانان[1]" کے غیر مستند حصے میں عام اصول کو ایک باقاعدہ دلیل میں پوپ کی فوقیت تک پہنچایا گیا ہے مگر اس دلیل میں کوئی جدت نہیں ہے، لیکن قابل لحاظ یہ امر ہے جو طامس ہی کے پورے انداز میں ہے کہ پاپائی اقتدار کو فکر و صراحت کے ساتھ انھیں معاملات تک محدود کیا گیا ہے جو گناہ سے متعلق ہیں[2]۔ مذہبی حکمراں کے عروج کے زمانے میں اس تحدید کی طرف سے یوماً فیوماً غفلت برتی جا رہی تھی۔

"مجموعۂ دینیات" میں[3] بے دینوں کے لیے جن میں زندیق و مرتد بھی شامل ہیں عیسوی سلطنت کے طرز کو اختصار کے ساتھ متعین کیا گیا ہے۔ جو لوگ کبھی اس مذہب میں داخل نہ ہوئے ہوں جیسے یہود و کفار اور جو زندیقیت یا ارتداد کی وجہ سے اس مذہب سے نکل گئے ہوں ان دونوں کے درمیان ایک قطعی خط فاصل قرار دیا گیا ہے۔ اول الذکر کے ساتھ عام طور پر ۲۰۷
رواداری برتنا چاہیے مگر آخر الذکر کے ساتھ ایسا نہ ہونا چاہیے مگر خاص طور پر اہم سوال یہ ہے کہ آیا بے دینوں کا دینداروں (یعنی مسیحیوں) پر سیاسی اقتدار کو عمل میں لانا بجا ہے یا نہیں ہے۔ طامس نے یہاں امتیاز قائم کیا ہے، کلیسا اس قسم کے کسی نئے اقتدار کے قائم کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا مگر جو تسلط پہلے سے قائم ہے اس کی صورت مختلف ہے۔ فرمانروا اور رعایا کا تعلق انسانی قانون کا معاملہ ہے مگر ربانی قانون جو خدا کی رحمت سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ انسانی قانون کو جس کی بنیاد عقل طبعی پر ہے تباہ نہیں کرتا۔ لہٰذا عیسائیوں پر اقتدار کا ہونا محض اس بنا پر باطل نہیں ہو جاتا کہ فرمانروا بے دین ہے لیکن طامس جلدی سے یہ اضافہ بھی

[1] - قاعدۂ حکمرانان جلد سوم ۱۰
[2] - اگرچہ ان تمام واقعات میں گناہ کی وجہ کے بغیر امام اعلیٰ نے ہاتھ نہیں ڈالا۔ قواعد حکمرانان جلد سوم۔
[3] - قواعد حکمرانان جلد دوم۔

باب کردیتا ہے کہ اگر کلیسا اپنے عروج اقتدار کی حالت میں قانون ربانی کے بموجب یہ حکم دے کہ کسی بیدین کا اقتدار مسدود ہو جائے تو اس کا یہ حکم قطعی ہوگا، جس وقت کلیسا ارتداد کی وجہ سے اسے خارج الملت قرار دیدے اسی وقت اس کی رعایا اس کے اقتدار سے از خود آزاد ہو جاتی ہے، اور رعایا پر حلف وفاداری کی کوئی پابندی باقی نہیں رہتی۔

۶۔ سنٹ طامس کے اصول کو ایجیڈیس رومانس نے جس طرح قرار دیا

اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس سے سنٹ طامس کے فلسفے کی عام نوعیت کافی طور پر واضح ہو چکی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ اس کی کتاب "قاعدۂ حکمرانان" خود اس کے ہاتھ سے اتمام کو نہیں پہنچی تھی، اس لیے اس کے نظم کی تفصیلی ترقی مختلف اعتبارات سے ناقابل اطمینان رہی، اور اسی کے ایک مستعد شاگرد ایجیڈیس رومانس نے اپنی ایک تصنیف میں اسے نہایت ہی سنوار صورت میں پیش کیا[1]۔ استاد اور شاگرد دونوں کی کتابوں ۲۰۸
کا مقصود شاہی خاندانوں کے ارکان کی ہدایت تھی۔ ایجیڈیس کی کتاب کے ساتھ ایک خاص دلچسپی یہ وابستہ ہو جاتی ہے کہ جس نوجوان شاہزادے کی ہدایت کے لیے یہ کتاب لکھی گئی تھی وہ کوئی اور نہیں تھا بلکہ شاہ فلپ (حسین)

---

[1] اپنے خاندانی کام کی وجہ سے وہ ایجیڈیس کو لونا بھی کہلاتا ہے، اس کی تصنیف کا تیرھویں صدی کا ایک فرانسیسی ترجمہ حال میں کولمبیا یونیورسٹی پریس (مطبع جامعہ کولمبیا) نے "کتب حکومت شاہان" (Li Livres du gouverument des rois) کے نام سے شائع کیا ہے۔ مرتبہ ڈاکٹر اس۔ پی۔ مولینیر مطبوعہ نیویارک، میکمیلین سنہ ۱۸۹۹ء

باب ۵

تھا جس نے پاپائی اعزاز و امتیاز پر اس قدر سخت ضرب لگائی۔

ایجیڈیس کے رسالے کا سیاق سہ گانہ تقسیم پر مشتمل ہے جس میں ایک نظم اخلاقیات ہے، ایک نظم اقتصادیات ہے اور ایک نظم سیاسیات ہے، کہنا یہ ہے کہ حکمرانان کے عادات و اخلاق کا تعین ان کے شخصی اخلاق ان کے خاندانی تعلقات اور ان کی حاکمانہ سرگرمی سے ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک خاص غور و فکر کا متقاضی ہے۔ طرز کے متعلق ایجیڈیس نہایت درجے باقاعدہ و قطعی ہے۔ اس کا ہر ایک مقالہ ایک پورے موضوع کی صریحی ممیز تقسیم ہے، اس کا ہر ایک باب اس مقالے کا ایک قطعی متعین شدہ مبحث ہے اور جس باب میں جو اصول بیان کیا گیا ہے اس کی تائید ایک ایسے سلسلۂ دلائل سے کی گئی ہے جو غور و فکر کے ساتھ پیش کیے گئے اور پہلے سے ترتیب پا چکے تھے۔ اس طریق کی پابندی جس غیر مبدل استقامت کے ساتھ کی گئی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مصنف جس نظریے پر زور دینا چاہتا ہے وہ نہایت واضح ہو گیا ہے۔ اس نظریے کا مفہوم جہاں تک کہ سیاسیات کا تعلق ہے، مناسب حد تک یہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ یہ نظریہ خالصتہً ارسطو اور سنٹ طامس کا نظریہ ہے۔ بعض ارباب حکم نے ایجیڈیس کے متعلق کسی حد تک جدت کا بھی دعویٰ کیا ہے[1]، مگر اس قسم
۲۰۹ کے دعوے کا ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے استاد کے بعض اصولوں کو زیادہ قابل فہم صورت میں لے آیا۔ اس کے رسالے کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ آبائے کلیسا کا حوالہ شاذ و نادر دیا گیا ہے۔ درحقیقت سنٹ طامس کی نسبت بھی یہی صحیح ہے۔ ارسطو ("فلسفی") ایجیڈیس کے استدلات کے دس میں سے نو حصے کے مقدمات مہیا کرتا ہے۔ اور بقیہ میں سند کا حوالہ دیے بغیر یہ دلیل اس روش پر چلتی ہے جو اقوناس پہلے سے واضح کر چکا ہے۔ لیکن ایجیڈیس کی تصنیف کی بعض ہیئتوں پر مختصراً گفتگو کرنا

[1] - مقابلہ کیجئے مولینر مقدمہ صفحہ ۲۰۔

باب ۸ مفید ہوگا[۱]۔

سنٹ طامس نے بادشاہی کو انجام کی ایک سود مند و "طبعی" شکل ہونے کے اعتبار سے جو بجا قرار دیا ہے۔ ایجیڈیس نے اسے کسی قدر بڑھا کر بیان کیا ہے[۲] وہ ارسطو ہی کے اصولوں کی بنا پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شہروں کا مجموعہ کافی بالذات ہونے میں ایک شہر کی بہ نسبت بڑھا ہوا ہے۔ اور یہ زیادتی مانند وبود کے مادی ذرائع اور نکوکارانہ زندگی کے ترغیبات دونوں اعتبار سے ہے اور یہ بیرونی دشمنوں کے خلاف مدافعت کے زیادہ قوی ہونے کے فوائد کے علاوہ ہے، یہ وہ خیال ہے جس پر سنٹ طامس نے خاص زور دیا ہے۔

امن کے زمانۂ سلطنت کی حکومت کی بحث کے خاکے میں ایجیڈیس نے شاہی حکومت کے عناصر کی تقسیم میں عجیب و غریب تجزیہ اختیار کیا ہے[۳]۔ ۲۸۰
مملکت پر منصفانہ قوانین کے ذریعے سے حکمرانی ہونا چاہئے، ان قوانین کا وضع کرنا حکمراں کا کام ہے، سینات کا کام ان کا تجویز کرنا ہے، محکمۂ عدالت کا کام ان قوانین کو مادی واقعات پر عائد کرنا ہے، اور قوم کا کام ان کو پورا کرنا ہے۔ سینات کا فرض یہ ہے کہ وہ یہ فکر کرے کہ کونسا امر مفید ہے اور مضر سے احتراز کرے، محکمۂ عدالت کا فرض منصفانہ امور کی فکر کرنا اور غیر منصفانہ سے بچنا ہے، قوم کا کام قابل تعریف امور کی فکر کرنا اور قابل ملامت امور سے بچنا ہے۔ اس طرح پر جو شاہی حکومت مرتب ہو وہ ایجیڈیس کے خیال میں سیاسی تنظیم کی بہترین صورت ہے۔ اس نتیجے کے متعلق اس کے دلائل وہی ہیں جو سنٹ طامس کے ہیں مگر اس نے خلف اکبر کی موروثی جانشینی کو انتقال اقتدار کے انضباط کے لیے بہترین قاعدہ قرار دے کر

۱۔ خالص سیاسی مسلمات بالتخصیص مقالۂ سوم میں ہیں۔ حوالجات ۱۴۸۲ء کی اشاعت کی جانب ہیں۔ مطبوعہ اشاعتوں کی فہرست کے متعلق ملاحظہ ہو مولینیر صفحہ ۲۵۷۔

۲۔ جلد سوم پارہ ۲، باب ۵۔ ۳۔ کتاب سوم حصۂ دوم باب ۱۔

ایک معتدل بحث کا اضافہ کر دیا ہے۔[1] باب ۸
محکمۂ عدالت کی بحث میں ایجیڈیس نے قانون و حقوق کے متعلق اپنے خیالات
ظاہر کیے ہیں جن میں متعدد مواقع پر غایت وضوح کے ساتھ ایسے خیالات
پائے جاتے ہیں جنھیں سنٹ طامس نے بیان تو کیا ہے مگر اس قدر صاف
طور پر متعین نہیں کیا ہے۔ قوانین اور حقوق کی نسبت یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ
وہ دونوں قطعی ایک ہی تقسیم کے تحت میں ہیں کیونکہ "قوانین محض حق کے
چند قاعدے ہیں جن کے ذریعے سے ہم یہ متعین کرتے ہیں کہ ہمارے افعال
میں کون سے افعال بجا ہیں اور کون سے بے جا ہیں"[2]۔ ارسطو اور دیگر مصنفین
نے حق کے جو مختلف اقسام ممیز کیے ہیں، مثلاً تحریری و غیر تحریری، عمومی و خصوصی
طبعی و ایجابی، حقوق اجانب اور حقوق ملکی، ان سب کو بیان کر کے وہ یہ کہتا
ہے کہ عملاً یہ سب دو قسموں کے اندر آجاتے ہیں یعنی "قانون طبعی" اور "قانون
ایجابی"، "قانون انسانی" مرادف ہے "حقوق انسانی ایجابی"[3] کے مگر ایجیڈیس ۲۱۱
بھی سنٹ طامس ہی کے مانند لیکن اس سے زیادہ وضوح کے ساتھ "قانون
کے تصور میں شخصی مرضی اور حکم کے عنصر کو خاص اہمیت دیتا ہے۔ "قانون
اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا اعلان اس شخص کی طرف
سے نہ کیا جائے جس کا فرض عام بہبود کی ہدایت کرنا ہے، کیونکہ اگر کوئی قانون
ربانی و طبعی قانون ہے تو وہ خدا کی طرف سے وضع ہوا ہے"۔ بعد ازاں وہ
لکھتا ہے کہ :-

قوم کا کوئی شخص بھی دوسرے کو درستیٔ عمل کی ترغیب و تحریص کر سکتا
ہے، مگر اس قسم کی اصلاح و ترغیب قوانین نہیں کہلاتی، کیونکہ ان میں جبری
عنصر نہیں ہوتا۔ صرف اصطلاح قانون کو وسیع کرنے سے یہ ہو سکتا ہے کہ

---

[1] ۔ کتاب سوم حصۂ دوم باب ۵۔
[2] ۔ کتاب سوم باب ۲۴۔
[3] ۔ ایضاً حصۂ دوم باب ۲۶۔

باب ہر طرح کی ہدایت اصلاح کو قانون کہہ سکیں''[1]

''قانون'' اور ''حق'' کے موضوع پر ایجیڈیس کی بحث سے اس تحریک کی تکمیل کا اظہار ہوتا ہے جو سب سے اول سسرو کے خیال میں اس وقت ظاہر ہوئی جب اس نے قانون فطرت کے متعلق اپنے اصول کو پیش کیا[2]۔ یہ تحریک اس خیال کی جانب تھی کہ تمام حقوق کا منبع قانون میں ہے۔ رومی مقننوں کے نزدیک فطرت اور تعقل قانون سے بھی زیادہ حق کے متابع تھے مگر از منۂ وسطیٰ کے اذہان میں اپنے آخری تجزیے میں مسیحی خدا کی ذات کے مرادف قرار پاگئے تھے، اور طبعی حقوق اسی خدا کی مرضی سے نکلے تھے اور اسی کے جبری اختیار سے اس کی ضمانت ہوتی تھی۔ فطری قانون کامل ترین مفہوم میں قانون تھا، اس میں وہی تحکمی و جبری عناصر موجود تھے جو انسان کے تشریعی قوانین میں تھے۔ اس تصور کی نسبت یہ مقدر تھا کہ اصول قانون اور سیاسیات میں وہ بہت اثر پیدا کرے گا۔ اصلاح
۲۱۲ کے بعد جب اقتدار (سند) کی عام وقعت زائل ہوئی اس وقت فلسفیوں کو پھر یہ موقع ملا کہ وہ فطری قانون کو خدا کے ہاتھ سے نکال لیں اور اسے غیر شخصی انسانی تعقل کی جانب منتقل کردیں اور اس کے بعد اس کی نسبت اس ارادی وصف سے بالکلیہ انکار کردیں جس سے اسے قانون کی نوعیت حاصل ہوئی تھی۔

۷۔ خلاصہ

تاریخ پر نظر بازگشت ڈالنے سے طامس کا سیاسی نظریہ ایک دور

[1] ۔ کتاب سوم حصۂ دوم باب ۲۷۔

[2] ۔ حسب بالا صفحہ ۱۲۳۔

باب ۲ کے اختتام کی علامت معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال و احساس کی اس عادت کا خاموشانہ دبے جوش اظہار ہے جس نے صدیوں کے شدید تصادم سے گزر کر اپنی خصوصیت پیدا کی تھی۔ تیرھویں صدی میں ہنگامہ آرائی اس سے کم تھی جتنی اس سے سابق کی صدیوں میں تھی۔ اس میں یہ صریحی فلسفیانہ وصف ظاہر ہوتا ہے کہ کسی (نئی شے کو) حاصل کرنے کے بجائے (جو حاصل ہو اسے) مربوط کرنے کی فکر کرنا چاہئے۔ معاشری زندگی میں کلیسا کی سرکردگی کو زیر بحث لانے کے بجائے اسے تسلیم کر لیا گیا ہے اور اس کی تشریح کی گئی ہے۔ شاہی حکومت کو اس طرح اصولاً حق بجانب تسلیم کیا گیا ہے جو اس کے عام رواج سے ذہن میں آتا ہے۔ مملکت کے نمونے کی شکل کے طور پر شاہی نے شہر کی جگہ لے لی تھی، تاہم اس نقطے پر قدیم خیال کا اثر اب بھی باقی رہا اور اس کی تائید نہ صرف حاوی الکل ارسطو کے نظریات سے ہوتی تھی بلکہ ان واقعات سے بھی ہوتی تھی جو شہنشاہی اقتدار کے زوال سے وینس، جنیوا، پیسا، اور اطالوی جزیرہ نما کے دوسرے تجارتی مرکزوں کی حیثیت اور حوصلہ مندیوں سے نمایاں ہو رہے تھے۔ قانون، حق اور انصاف اسی سانچے میں ڈھل گئے اور اسی بنیاد پر قائم ہو گئے تھے جو گزشتہ صدیوں کی مذہبی اور کلیسائی ترقی نے رومی اصول فقہ سے پیدا کئے تھے۔ سیاسی نظریے کے تمام اساسی تصورات پر اقتصادی قطعیت کی نوعیت
کا نقش جما دیا گیا ہے جو اس تیقن سے ہوتا ہے کہ اختلاف آرا گزر چکا ہے ۲۱۳
اور جذبات خالص عقل کے دائمی اثر میں آگئے ہیں۔

لیکن سنٹ طامس کے بعد بیس برس گزر جانے پر بانیفیس ہشتم (۱۲۹۴ء میں) تخت پاپائی پر متمکن ہوا اور فوراً ہی فلپ (حسین) سے تصادم برپا ہو گیا اور چودھویں صدی کا آغاز کلیسائی و دنیاوی اختیارات کے اس مدت العمر کے اختلاف سے ہوا جس میں اس اختلاف نے تمام خیال و توجہ کو جذب کر لیا تھا۔ فلسفیانہ سکون مناقشاتی جوش کے سیلاب میں فوراً ہی غائب ہو گیا۔ بانیفیس اور فلپ کے مناقشے کے بعد ہی جان بسٹ وودم اور

باب ۶

لوئی (شاہ بویریا) کا اختلاف برپا ہوا، اور اس کے بعد کلیسا میں "افتراق اعظم" سے انشقاق پڑ گیا پس ان اصولوں کے تحت میں جن کی نسبت طامس کے فلسفے نے مختتم ہونے کا اعلان کر دیا تھا، عالم عیسوی کی اس قرار گرفتہ اور پر سکون ترقی کے بجائے چودھویں صدی نے اصولاً و عملاً دونوں اعتبار سے شدید وسیع اضطراب کی حالت پیش کی۔ اس دور کے تصادمات میں سیاسی تخمین کا میلان اس جانب تھا کہ سابق صدی میں جو امور نہایت ہی اساسی تھے انھیں رد کر دے یا ان میں از سرتاپا تغیر کر دے۔ پاپائی حکمراں کے مخالفین نے ایک بالکل ہی نئے جذبے کا اظہار کیا۔ ارسطو اور سنٹ آگسٹین کی کتابیں پھر پڑھی جانے لگیں اور پھر ان کی تعبیر ہونے لگی۔ کلیسائی سرگروہی کے خلاف خود کتاب مقدس کو ہوشمندی کے ساتھ تو نہیں مگر زور کے ساتھ پیش کیا جانے لگا۔ غرض، طامس کے انتقال کے پچاس برس کے اندر اندر سیاسی فلسفہ "اصلاح اور انقلاب" کی پیش آمدنی امور سے بھر گیا۔

باب ششم ۲۱۴

منتخب حوالجات

طامس اقوناس کے جملہ تالیفات پیرس (۱۸۷۱-۸۰ء) "مجموعۂ دینیات" (Summa Theologica) جلد ہائے پنجم تا ششم، قانون و انصاف کے بارے میں بالخصوص جلد دوم و سوم، "قاعدۂ حکمرانان" (De Regimine Principum) جلد بست و ششم۔

ایجیڈیس رومینس، "قاعدۂ حکمرانان" (De Regimine Principum) روما ۱۴۸۲ء۔

بایمن "طامس اقوناس کا نظریۂ مملکت" (Die Staatslhre des h. Thomas von Aquino)۔

بیوری "سینٹ طامس کے سیاسی نظریات اور جدید قانون عامہ" (Le Teorie Politiche di San Thommaso e il moderne diritto pubblico)۔

فیوگیوری "قطعہ درباره اصول سیاسیات سینٹ طامس اقوناس" (Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d' Aquin) صفحہ ۱۵-۲۱۶۔

فرنک "ازمنۂ وسطیٰ کے مصلحین اور تقریظ نگار" Reformateurs et Publicistes moyen age صفحات ۳۹-۱۰۲۔

ژانے جلد اول صفحات ۳۶۰-۱۳-۱۴۔

جورداں "فلسفۂ سینٹ طامس اقوناس" La Philosophie de st. Thomas d' Aguin جلد اول صفحات ۱۸۱-۱۸۹، ۳۶۳-۳۴۸، جلد دوم ۹-۲۹، ۴۵۰ و مابعد

مولینر "کتب حکمت شاہانہ" (Li livers du gouvernment des rois)

پول "ازمنۂ وسطیٰ کے خیالات" (Mediæval Thought) صفحہ ۲۳۹-۲۴۶۔

باب نہم

پاپائی سرگروہی کے زوال کے زمانے کے نظریات

ا۔ موافق پاپائیت نظریہ

۲۱۵

پوپ بانیفیس اور شاہ فلپ کا باہمی مناقشہ سیاسی خیال کی تاریخ میں دو وجہوں سے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اول یہ کہ اس تعلق نے شہنشاہی کی مخصوص تاریخ و روایات پر مبنی پیچیدگیوں سے علیحدہ صاف طور پر یہ سوال پیش کر دیا کہ روحانی اور دنیاوی اختیار کے درمیان تعلق کیا ہے۔ فرانسیسی بادشاہ ہمہ گیر تسلط کے دعاوی نہیں رکھتا تھا، اور اس حد تک پوپ کے خلاف اس کا معاملہ مستحکم تھا۔ دوسرے یہ کہ محصول کے معاملے میں جس کی وجہ سے خاص کر یہ مناقشہ برپا ہوا، املاکی حقوق کا تمام مسئلہ داخل تھا، اور اس طرح یہ بحث اس حد پر پہنچ گئی جہاں اغراض متعلقہ کی خالص دنیوی نوعیت سے انکار نہیں ہو سکتا تھا۔ اختلاف کی انھیں دونوں مخصوص حیثیتوں کی وجہ سے کسی حد تک یہ صورت پیش آئی کہ بانیفیس کی جانب میں

باب ۹ جو دلائل پیش کئے گئے ان میں وہ انتہائی دعاوی شامل ہیں جو کلیسائی حدود اختیار کے بارے میں کبھی کئے گئے ہوں۔ اس زمانے تک کلیسا کے تمام اختیار کی بابت پاپائیت کا استحقاق عملاً ہر طرح کے اختلاف کی حد سے نکل گیا تھا۔ جہاں تک اقتدار کا تعلق تھا، پوپ ہی کلیسا تھا، اور اب پوپ
۲۱۶ کے نہایت پرجوش حامی صاف یہ دعویٰ کرتے تھے کہ پوپ کے اختیار کے اندر روحانی امور کی طرح دنیاوی امور بھی داخل ہیں اور اس کا اختیار روئے زمین کے تمام حکمرانوں پر وسیع ہے۔

یہ کہ بانیفیس نے خود سرکاری طور پر اس حیثیت کو لازم کر لیا ہو، یہ امر صاف نہیں ہے۔ وہ غضب ناک طبیعت اور ایسے ہی پرغیظ الفاظ کا شخص تھا، اور ممکن ہے کہ اس نے نجی طور پر یا علانیہ طور پر ایسے الفاظ استعمال کئے ہوں جنہیں وہ سوچ سمجھ کر ضبط تحریر میں نہ لاتا۔ اس نے پرجوش طریقے پر اسے غلط قرار دیا کہ اس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ فلپ فرانسیسی بادشاہی کے اعتبار سے اس کا ماتحت اور اس کی سیادت کے تسلیم کرنے کا پابند تھا۔ اور اس نے اسی صراحت کے ساتھ یہ بھی واضح کر دیا کہ گناہ کی بنا پر بادشاہ اس کا ماتحت تھا، اور ایک نہایت ہی تحکمانہ خط میں جو پوپ کی جانب منسوب ہے، بلا کسی قید کے یہ کہا گیا ہے کہ "ہم چاہتے ہیں کہ آپ یہ سمجھ لیں کہ آپ روحانی اور دنیوی معاملات میں ہمارے تابع ہیں[1]"۔ ان آخر الذکر الفاظ کی اصلیت کے متعلق کسی قدر کلام ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ (ratione Peccati) کی شرط پاپائی حلقوں میں نظری اہمیت سے زیادہ نہیں سمجھی جاتی تھی اور کوئی عملی تحدید ایسی نہیں ہے کہ

[1] فلپ نے حقارت آمیز جواب میں اسے اس طرح رد کیا کہ "جناب کے سے نہایت ہی ممتاز سادہ لوح کو یہ یقین کر لینا چاہئے کہ دنیوی معاملات میں ہم کسی کے تابع نہیں ہیں"۔ اس مشہور معاملے میں خاص خاص تحریرات گیسلر کی کتاب جلد دوم صفحہ ۸۴۳، تعلیق ۱۲ میں ہیں۔

باب ۹ کلیسا جس معاملے کو بھی اپنے مفاد کا خیال کرے اس میں کلیسائی مداخلت سے باز رہے۔ (سنہ ۱۳۰۲ کے) مشہور فرمان پاپائی (Unam Sanctum) میں
۲۱۷ جو پاپائی حیثیت کا سرکاری مجموعہ تھا، دو تلواروں کے مانوس عام اصول جر یمیا کی ماموریت اور دوسرے پامال اقوال نقل کئے گئے تھے، اور اس کا اختتام اس باضابطہ اعلان پر ہوا تھا کہ "نجات کی غرض سے ہر ایک انسان کے لیے رومی امام کی فرمانبرداری لازمی ہے۔"[۱]

لیکن اگرچہ خود بانیفیس پاپائی نظریے کو اس نقطے سے آگے بڑھانے میں محتاط تھا، جس نقطے تک انوسنٹ سوم نے اسے پہنچا دیا تھا، مگر اس زمانے کے دوسرے کم ممتاز مباحثین بہت ہی کھلے طور پر اس نقطے سے گزر گئے تھے۔ ایجیڈیس رومینس کے ایک غیر مطبوعہ رسالے[۲] میں یہ اصول قائم رکھا گیا ہے کہ (اس اصول پر زور دیا گیا ہے کہ) دنیوی مال و اسباب کی آخری ملکیت کلیسا کو حاصل ہے اور پوپ کے تعین کے تابع ہے۔ (معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایجیڈیس نے اس وقت میں اپنے شاہی شاگرد کو چھوڑ دیا تھا) اس خیال کی تائید کے دلائل بہت قوی ہیں۔ دنیاوی اشیا کی غایت جسم کی اعانت ہے۔ جسم روح کے تابع ہے، اور پھر روح پوپ کی رہبری کے زیر اثر ہے لہذا، اس رسالے کے دعوے کے بموجب کسی قوم پر حکومت کرنے کا حق حقیقۃً اسی پر مشتمل ہے کہ کلیسا کے قوانین کے ساتھ اہل قوم کے مناسب تعلقات قائم کئے جائیں۔ کوئی شخص جو قانون مملکت کے بموجب کسی ملک کا مالک ہو اس کا قبضہ اس وقت تک جائز نہیں ہے، جب تک کہ کلیسا کے اقتدار سے ایسا نہ ہو۔ جو بچہ جائداد کا وارث ہوتا ہے وہ اپنے باپ کی وجہ سے اتنا نہیں ہوتا جتنا کلیسا کی وجہ سے ہوتا ہے۔ باپ نے

[۱] مزید براں میں اعلان کرتا ہوں، بیان کرتا ہوں، تعین کرتا ہوں اور اعلام کرتا ہوں کہ نجات کے لیے ہر انسان پر رومانی امام کی کامل اطاعت لازم ہے۔

[۲] خلاصہ در تراتے، جلد اول، صفحہ ۱۱۱۔

اس کے گوشت و پوست کی پرورش کی ہے مگر کلیسا نے اس کی روح کو حیات ثانی عطا کی ہے اور روح گوشت و پوست سے بڑھ کر ہے۔ آخر میں یہ کہا گیا ہے کہ کفار اور وہ تمام لوگ جو باصرار کلیسا کے زمرے سے باہر رہتے ہیں ان کو مِلک کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ باب ۹ ۲۱۸

اس صورت حال کے متعلق معقول حد تک یہ سمجھا گیا تھا کہ اس سے بانیفیس کا معاملہ برقرار رہتا ہے۔ بانیفیس کے انتقال کے بعد اس کے جانشین کلیمنٹ پنجم اور جان بست و دوم نے فرانسیسی بادشاہی سے صلح کر لی، اور اسی کے زیر اثر وزیر تحفظ اوینان میں قیام پذیر ہو گئے اور شہنشاہ ہنری ہفتم اور شہنشاہ لیوس (صاحب بویریا) کی شدید مخاصمت میں مبتلا ہو گئے، اور اکثر و بیشتر پوپ کے موافق ولائل قطعی انھیں روشوں پر چلتے رہے جنھیں ہم گریگری ہفتم اور انوسنٹ سوم کے سلسلے میں دیکھ چکے ہیں، مگر پوپ کے ممتاز حمایتیوں نے بعض خصوصیات میں پاپائیت کی وقعت و شان کو اس سے زیادہ انتہائی حد تک پہنچایا جتنی وہ کبھی پہلے پہنچی ہو، اس خصوص میں گدا گر آگسٹینس ٹرایمفس سب سے زیادہ مستحق امتیاز معلوم ہوتا ہے۔ اپنی تصنیف (Summa de Potestate Ecclesiastica) میں اس نے پوپ کے ساتھ اس کے نائب خدا ہونے کی حیثیت سے متعدد ربانی اوصاف منسوب کر دیے ہیں[۱]۔ "اس کے حدود اختیار اس سے زیادہ ہیں کہ کسی فرشتے کے ہوں" عام اشخاص کسی بادشاہ یا شہنشاہ سے زیادہ اس کی اطاعت کے پابند ہیں۔ کفار تک اس کے ماتحت ہیں۔ عزل و نصب اور نگرانی کے اس کامل اختیار کے علاوہ جو اسے شہنشاہ پر حاصل ہے، وہ ہر ایک بادشاہ کو معزول و نصب

---

[۱] اس تصنیف کا ایک مکمل تجزیہ فریڈبرگ کی کتاب "گریگوری اول سے گریگوری ہفتم تک پاپاؤں کے سیاسیات" Die mittelalter-lichen Lehren uber das Verhaltniss von Staat und Kirche میں دیا گیا ہے۔ نیز مقابلہ کیجئے پول: "ازمنۂ وسطیٰ کے خیالات کے تشریحات" صفحہ ۲۵۳۔ نیز گیسلر: جلد سوم صفحہ ۳۳۔

باب۹ کر سکتا ہے، اگرچہ بادشاہوں کے معاملے میں آگسٹینس نے اتنی شرط لگادی ہے کہ
تنبیہ اس کی معقول وجہ ہو" یعنے قدیم (ratione Peccatfi) -
۲۱۹ سے کے بجائے جو مبہم و قابل تاویل شرط تھی" وجہ معقول" کی شرط لگائی گئی
جو اس سے بدرجہا کم قابل تعین شرط ہے ۔ اور نہایت فکر کے ساتھ یہ واضح کردیا گیا ہے کہ قوم یا بادشاہ میں کسی قسم کا نقص کسی بادشاہ کے معزول یا نصب کرنے کی پاپائی کارروائی کے لیے کافی بنا ہے۔ آگسٹینس اس کا بھی روادار نہیں ہے کہ تمام دنیا کا آقا اپنے اقتدار کو عمل میں لانے سے باز رہے۔ "پوپ دنیاوی معاملات میں کسی کو اپنے اختیار سے مستثنےٰ نہیں کرسکتا" کیونکہ اس کے معنے یہ ہوں گے کہ وہ اس امر سے انکار کرے کہ وہ خدا کا نائب ہے۔ آخر میں عشر کے معاملے میں پوپ کے اختیار مطلق کی حمایت اس دورس دلیل سے کی گئی ہے کہ "شخصی ملک ضرورت کی حالت میں قانون طبعی کی رو سے شخصی ملک نہیں رہتی، خیرات کی غرض سے ربانی قانون کی رو سے شخصی ملک نہیں رہتی، اور مملکت کے مفاد کے لیے ملکی قانون کی رو سے شخصی ملک نہیں رہتی، اور مملکت کے مفاد کے لیے ملکی قانون کی رو سے شخصی ملک نہیں رہتی"۔ مگر پوپ خدا کے نائب ہونے کی حیثیت سے تمام قوانین کی تعبیر کرنے والا اور ان پر حکم دینے والا ہے، اس لیے وہ اپنی رائے سے دونوں بناؤں میں سے کسی بنا پر بھی نج کے باشندوں (عام باشندوں) کی ملک لے سکتا ہے بلکہ بادشاہوں اور دوسرے فرمانرواؤں کی ملک بھی لے سکتا ہے۔ پاپائی اختیار کے اس شاندار تصور کو ان واقعی حالات میں بہت کم تائید حاصل ہوئی جو اس زمانے میں پھیلے ہوئے تھے جب کہ یہ تصور قائم کیا گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ نظری طور پر پاپائی دعاوی کے مبالغے کے بعد ہی پاپائی امتیاز میں زوال آنے لگا۔ اوینان کی مجلس کی حکمت عملی کے متعلق گو نہ عام طور پر یہ مسلم تھا کہ اس کی رہبری پیرس سے ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ جرمانی حکمراں جو اکثر شہنشاہ کے خلاف پاپاؤں کے پشت پناہ بنے ہوئے تھے اب لیوس بویریائی کے ساتھ ہوگئے۔ اطالیہ میں پاپائی اقتدار کی وقعت خواہ یہ اقتدار روحانی ہو

باب ۹

یا دنیوی ہو، برابر گھٹنے لگی۔ ادھر خارجی حالات یہ صورت اختیار کر رہے تھے، ادھر تخیل و مباحثے کے میدان میں بھی اس علم ادب کی کثرت اور انداز سے جن میں پاپائی دعاوی پر حملے کیے جاتے اور ان کا رد کیا جاتا تھا اسی کے مثل تحریک کا انکشاف ہوتا تھا۔

۲- مخالف پاپائی نظریے میں نئے عناصر

پاپائیت کے چودھویں صدی کے مخالفین نے ہر اعتبار سے اس سے زیادہ پر اعتماد اور جارحانہ انداز کا اظہار کیا جو شاہی خود مختاری کے ابتدائی حامیوں نے ظاہر کیا تھا۔ آخر الذکر کی نسبت زیادہ سے زیادہ بھی کہا جائے تو یہ کہ وہ اپنے دلائل میں کمزور اور مذبذب تھے، اور صریحی طور پر یہ سمجھتے تھے کہ ان کی حالت مدافعت کی ہے اور زمانے کا انداز ان کے خلاف ہے مگر چودھویں صدی کے لوگ ایسے نہ تھے۔ ان کے تصانیف سے ان نئی قوتوں کے چشمے ابل رہے تھے، جو اس زمانے کے خیالات میں موجزن تھے۔ یہ قوتیں تمام تر دنیوی اقتدار کی حمایت میں تھیں۔ ہیئت ظاہری اور تقریر و تحریر میں چودھویں صدی کے فلسفیانہ علم ادب میں وہ اوصاف بدستور قائم اور زیادہ بڑھے ہوئے تھے جو سابق متکلمین نے اس علم ادب پر منقوش کر دیے تھے۔ اسنادی مسلمات پیش کیے جاتے تھے اور مخالف مسلمات سے ان کی تردید کی جاتی تھی۔ پاک و ناپاک (متبرک و غیر متبرک) تمام علم ادب ان قصوں سے بھر دیا گیا تھا جو کسی معاملے کو تقویت دینے کے لیے تلاش کیے جا سکتے تھے۔ قیاسیات میں باقاعدہ مغالطات کے ہونے کے متعلق قیاسی نتائج نکالنے میں بال کی کھال نکالی گئی ہے۔ وہ باریک فرق جہاں تک اس زمانے کے لوگوں کے ذہن نہ پہنچیں گے اعلیٰ استاد کے ہر ایک

باب ۹ تضاد کے تعین کے لیے شان کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں۔ اور بقول جان ملر کے
غیر متحقق الفاظ کی نزاکت آفرینیاں موشگافی کرنے والوں کے استاد ولیم
۲۲۱ (اوکیم[1]) کے باشکوہ لفظی نتائج طبع میں انتہائی حد کو پہنچ گئی ہیں۔ مگر اس
علم ادب کا یہ تھکا دینے والا طریقہ اور اس کی اس صورت سے لکھنے
والوں کے خیال میں نئے عناصر کا موجود ہونا پوشیدہ نہیں رہ سکا۔ انجیل
کے آیات اور آباء کلیسا کے مقولات سے قدیم طریق کے استدلال پر
اگرچہ بہت وسعت کے ساتھ بحث ہوئی تھی مگر یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ
اس کے ساتھ ہی اور اکثر اس سے بھی زیادہ زور کے ساتھ ارسطو کے
مسلمات کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، اور قانون کلیسائی اور قانون ملکی سے
کثیر ماخوذات لئے جاتے تھے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، سنٹ طامس نے اس یونانی کے فلسفے
سے خود اپنے نظم کے مقاصد میں نہایت ہوشیاری سے کام لیا ہے مگر
سنٹ طامس کے سیاسی مسلک کے مخالفوں کے لیے یہ راہ بالکل کھلی ہوئی
تھی کہ وہ بھی ارسطو کے اصولوں سے نفع اٹھائیں۔ درحقیقت اب کسی
قسم کا تخیل بھی اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا تھا جب تک ان اصولوں
میں سے کسی اصول پر اس کی بنیاد نہ ہو، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ پاپاؤں
کے مخالف آزادانہ طور پر اس فلسفی سے اقتباسات کرتے ہیں اور یہ آسانی
سے ذہن میں آجاتا ہے کہ اس فلسفی کے خیالات کی باطن ترین روح،
اگرچہ ازمنۂ وسطیٰ کی کلیسائی روح سے مغائر تھی مگر اس نے ان لوگوں کو
بہت تقویت دی جو ان امور سے برسرجنگ تھے جو خصوصیت کے ساتھ
ازمنۂ وسطیٰ کے تھے، اگرچہ یہ مدد غیر ارادی طور پر ملی۔

دوسری طرف، چودھویں صدی کے مباحث اختلافی ہیں جو قانونی

---

[1] ۔ اوکیم کے متعلق ایک دلچسپ فیصلے اور اس کو سمجھنے کے متعلق ایک صاف لاامکانیت کی
نسبت ملاحظہ ہو۔ ژراننے جلد اول صفحہ ۴۴۶۔

باب ۹ اور متقننی اثر اس قدر زور کے ساتھ عمل کر رہا تھا، اس نے دینوی قوت کے معاملے میں نظریے کے ذریعے سے اتنی مدد نہیں دی جتنی مدد واقعے کے ذریعے سے دی۔ پاپائیت کے خلاف حکمرانوں کی جانب سے تمام مدون دلائل میں مذہبی اور ملکی قانون کے وسیع مباحث شامل ہوتے
۲۲۲ تھے[۵۱] اس وقت تک مذہبی قانون اصول و قواعد کا ایک بہت بڑا مجموعہ بن گیا تھا جو پوپ کے احکام اور ان احکام کی توضیحات سے ماخوذ تھے۔ قانون ملکی جسٹینین کے خلاصۂ قوانین اور ان شرحوں پر مبنی تھا جو بارھویں صدی میں قانون مطالبے کی تجدید ہونے کے بعد سے جمع ہو گئی تھیں۔ مذہبی قانون کے ایک ایسے نظم میں ترقی کر جانے کی وجہ سے جس کا اطلاق مذہبی عدالتوں میں ہمہ گیر طور پر ہوتا تھا، دینوی حکمرانوں کا وہ نفع جو انھیں رومانی قانون کی وجہ سے حاصل تھا، باطل ہو گیا تھا[۵۲]۔ حدود و اختیار کی بحث اختلافی کی تغیر پذیر صورتوں میں ملکی قانون کے ماہرین کو اپنی ہی ایسی تربیت یافتہ جماعت مقننین مذہبی سے سابقہ پڑتا تھا۔ ان میں سے ہر ایک یہ کوشش کرتا تھا کہ خود اپنے نظم کے اقتدار اعلیٰ کی فوقیت کو ثابت کرے۔ خالص نظریے کے اعتبار سے یہ بحث غیر منفصل رہی لیکن مباحث کی شدت اور اہل قانون کی سرگرمیوں کا عملی نتیجہ اس وقت ظاہر ہوا جب فلپ (خوشرو) اور دوسرے حکمرانوں نے اپنے دینوی تابعین اور کلیسا دونوں کو نقصان پہنچا کر شاہی

۵۱۔ مقابلہ کیجئے رسالہ موسومہ مسئلۂ اقتدارین (Questio de Utrafue Potestate گولڈاسٹ میں "مقدس رومانی شہنشاہی کی بادشاہی Monarchio Saneti Romania Imperii. II. 106) مصنف نے اپنا مقصد یہ ثابت کرنا ظاہر کیا ہے کہ چار وجوہ سے پوپ کو دینوی معاملات میں اقتدار حاصل نہیں ہے:۔ "وجوہ طبعی" (ارسطو)۔ "وجوہ مذہبی" (انجیل اور آبائے کلیسا کے متون) "قانون مذہبی" اور "قانونِ ملکی"۔

۵۲۔ مقابلہ کیجئے ماسبق صفحہ ۱۸۰۔

باب ۹ عدالتوں کے حدود و اختیارات کو باقاعدہ بڑھانا شروع کر دیا۔ اس حکمت عملی میں
اہل قانون ہمیشہ اس امر پر تیار رہتے تھے کہ مقصد زیر بحث کی وسعت کے
لیے ملکی و مذہبی دونوں قانون سے حسب خواہ بنائیں پیدا کر لیں اور نظریے کی
۲۲۳ یہ تائید دنیوی حکمران کی مادی قوت کے ساتھ مل کر ہمیشہ اس قابل ہو جاتی
تھی کہ آخر میں دنیوی حکمران کے حق کے دعوے کو غالب کر دے۔ شاہی قوت
کے موثر اور کامیاب نفوس کی بدولت اس کے قانونی مشیروں کا اثر زیادہ
نمایاں ہوتا جاتا تھا اور اس طرح اہل قانون اور ان کے طریقہائے تخیل
نے ان قومی حکومتوں کے اتحاد و استحکام میں ایک ممتاز جگہ حاصل کر لی جن کا
شیوع ہو چلا تھا۔

ارسطاطالیسی اور مقننی اصول کے علاوہ جس نے چودھویں صدی کے
نظریے میں ایک نیا انداز پیدا کر دیا تھا، فرانسیسی بادشاہی نے جو مخصوص نمود
حاصل کر لی اس نے تخیل کی روشنی میں نمایاں ترمیم کر دی تھی۔ فلپ (خوشرو)
کی قوت کے مقابلے میں نسبتہً شہنشاہی قوت کی بے حقیقی پوشیدہ نہیں رکھی
جا سکتی تھی اور اس لیے شہنشاہ کا ہمہ گیر تسلط جو اس وقت تک ازمنۂ وسطی
کے نظریے کا ایک اصول موضوعہ بنا ہوا تھا، وہ بھی پوپ کے دنیوی دعاوی
کے ساتھ ساتھ کمزور ہوتا گیا۔ درحقیقت اب اس اصول کے سب سے
قوی موید پاپائی دعاوی کے حامیوں میں پائے جاتے تھے۔ خود بانیفیس ہشتم
نے اپنے یادگار الفاظ میں فرانسیسی بادشاہ اور اس کی قوم کو پست
کر کے شہنشاہ کے اقتدار کے تحت میں لانا چاہا۔ اس کے الفاظ یہ تھے کہ
"قوم گال کو اپنے غرور و نخوت میں یہ نہ کہنا چاہیے کہ وہ اپنے سے کسی بالاتر کو
تسلیم نہیں کرتے۔ وہ جھوٹ کہتے ہیں، کیونکہ استحقاقاً وہ روم کے بادشاہ
اور شہنشاہ کے تابع ہیں اور انھیں تابع ہونا چاہیے۔[1]" اس تجویز کی نیت

۱۔ فرانسیسی نخوت کو بڑھنے اور یہ کہنے نہ دیجیے کہ وہ اپنے سے کسی خالق کو تسلیم نہیں کرتی۔ یہ لوگ جھوٹ کہتے ہیں کیونکہ بربنائے حق انھیں روما کے بادشاہ اور شہنشاہ کے تابع ہونا چاہیے۔

باب ۹ ۲۲۴

صاف عیاں ہے۔ اس زمانے میں شہنشاہ پر پوپ کا اختیار رسوائی آمیز حد تک پہنچ گیا تھا، اور بانیفیس یہ بحث دعجت خود اپنے لیے پیش کر رہا تھا نہ کہ شہنشاہ کے لیے۔ فرانس میں اس دعوے کا اثر جس قدر کم تھا وہ ان تجاویز سے ظاہر ہے جو فلپ کے حامی علانیہ اس توقع میں پیش کر رہے تھے کہ امن[۱] کی غرض سے بادشاہ کے اختیار کو تمام یورپ میں وسعت دیں۔ فی الواقع شہنشاہی ایک ایسی شے بن گئی تھی جس کی نسبت خیال آرائی ہو سکتی تھی مگر اسے کوئی واقعی اہمیت نہیں حاصل تھی۔ فرانسیسی اہل قانون نے نہ صرف ہمہ گیر دینوی تسلط کے خیال کو نفرت کے ساتھ برطرف کر دیا اور نہایت تفصیلی دلائل میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ خیال خلاف عقل ہے بلکہ شہنشاہی جانب کے سب سے زیادہ قابل وصحیح الخیال لکھنے والوں نے اپنے کو اس دعوے اور اس کی حمایت میں مبتلا کرنے سے پہلو تہی کی۔[۲]

۳۔ فلپ (خوشرو) کے مؤیدین

بانیفیس کے مقابلے میں فلپ کے معاملے کو جن دلائل سے تقویت پہنچ سکتی تھی، ان کی تہ میں فرانسیسی قومیت کا کم و بیش ارادی احساس موجود تھا۔ اس نسل کے نسلی و جغرافی عناصر کا اظہار اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ بادشاہ کو کبھی شاہ فرانس کہا جاتا تھا اور کبھی "فرانسیسیوں کا بادشاہ" اور اس خیال کا سب سے زیادہ قاطع اظہار اس تقریباً متفق علیہ تائید سے ہوتا تھا جو رعایا کے تمام طبقات کی جانب سے بادشاہ کو حاصل ہو رہی تھی۔

اس زمانے کے اختلافی علم ادب میں فرانسیسی بادشاہی کی خودمختاری کو تاریخ کے پرخلوص رجوعات سے تقویت دی جاتی تھی، اگرچہ یہ خلوص کسی قدر غیر تنقیدی ہوتا تھا۔ پوپ کی رعد آسا غضبناکیوں کا فلپ نے ایک مرتبہ جو جواب دیا اس میں زمانۂ قدامت کے وقت مختصراً دلیل

۱۔ ملاحظہ ہو جزو مابعد۔ ۲۔ مارسگلیو، حمایت امن جلد اول صفحہ ۱۷۔

باب ۹ پیش کی گئی ہے۔ فلپ کہتا ہے کہ "قسیسوں کا جب کہیں وجود بھی نہیں تھا اس وقت شاہ فرانس اپنی مملکت کی خبر گیری کرتا تھا اور اس کے لیے قوانین بنا سکتا تھا"[1] اس بحث و حجت کے تفصیلات ایک مختصر رسالے میں ملتے ہیں جس کا
۲۲۵ نام (De - Utratgue Potestate.) ہے[2]۔ بیان کیا گیا ہے کہ ٹرائے کے سقوط کے بعد بارہ ہزار اہل ٹرائے پینونیا میں آکر سکونت پذیر ہوئے جہاں وہ اس وقت تک رہے کہ شہنشاہ ولنٹاین نے انھیں اس بنا پر خارج کر دیا کہ وہ روم کو خراج دینے سے برابر منکر تھے۔ وہ رائن کے قریب جرمانیا کی جانب منتقل ہو گئے اور روم کی مقاومت میں ناقابل شکست ہمت دکھانے کے باعث "فرنگ" کا نام اختیار کیا۔ پس (بقول صاحب تحریر) وہ کبھی شہنشاہ یا کسی اور شخص کے تابع نہیں رہے۔ اس کے آگے تاریخ کی بنا کو چھوڑ کر قانون کی بنا پر صاحب تحریر یہ کہتا ہے کہ اگر کسی وقت میں وہ کسی شہنشاہ یا پوپ کے تابع رہے بھی ہوں تو ایسے زمانے گزر گئے اور ان کی خود مختاری حق تصرف کی بنا پر کافی طور پر محفوظ ہے کیونکہ خود مذہبی قانون کی رو سے سو برس کا تصرف رومانی کلیسا کے خلاف موثر ہوتا ہے[3]۔ پس واقعہ اور قانون دونوں کے نقطۂ نظر سے بادشاہ پوپ کی ذمہ داری سے آزاد ہے۔ اس کا حق ربانی حق ہے۔ وہ براہ راست صرف خدا کی جانب سے اپنی مملکت پر قابض و متصرف ہے اور مصنف کا دعوئی یہ ہے کہ بادشاہ کے اختیار کے اس مقدس منبع کی تصدیق ان کرامات سے ہوتی ہے جو فرانسیسی بادشاہوں سے ظہور میں آئے تھے۔

۲۲۶ جان (پیرس) نے فلپ کی حمایت میں ایک زیادہ مشرح کتاب لکھی

[1] "قبل ازیں کہ قسیسوں کا کوئی وجود ہو فرانس کا بادشاہ اپنی بادشاہی کا خبر گیراں تھا اور وہ قانون بنا سکتا تھا"۔ مقابلہ کیجئے جان (پیرس) اس تصنیف میں جس پر آگے چل کر بحث ہوئی ہے:۔ "عیسائیوں کے قبل فرانس میں فرانس کے بادشاہ تھے"!

[2] گولڈاسٹ مین حسب بالا جلد دوم صفحہ ۱۰۶۔

[3] سو برس کا حق ملکیت رومانی کلیسا کے خلاف قایم ہے۔

باب ۹ ہے[1]، اس میں شہنشاہی اور کلیسائی حکمرانی سے ممیز بادشاہی کی فلسفیانہ بنیاد کو زیادہ موثر طریق پر بیان کیا گیا ہے۔ اسے تسلیم کر کے کہ پادریوں کی تنظیم ایک واحد فرمانروایانہ سر گروہ کے تحت ہی موزوں ہے وہ یہ حجت لاتا ہے کہ یہی امر دنیوی حکمرانوں کے متعلق صحیح نہیں ہے[2] جو دلائل اس نے پیش کیے تھے وہ اس اعتبار سے قابل لحاظ ہیں کہ ان سے شہنشاہی کے ہمہ گیر تصور کے متعلق رجعت خیال کا پتا چلتا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ نجات کے لیے جس عقیدے کی ضرورت ہے وہ ہر جگہ ایک ہی ہے اور اس لیے کلیسائی نگرانی و اقتدار میں اتحاد کی ضرورت ہے مگر اپنے غیر روحانی حالات و تعلقات کے لحاظ سے مسیحی نہایت ہی مختلف و مغائر ہیں، اور اسی اختلاف کے مطابق ان کے لیے سر گروہی کی بھی ضرورت ہے۔ مزید براں روحانیات میں ایک شخص کا تمام دنیا پر حکومت کرنا ممکنات سے ہے مگر دنیوی معاملات میں یہ ممکن نہیں ہے۔ سابق الذکر حکومت صرف الفاظ کے ذریعے سے حکمرانی کرتی ہے مگر آخر الذکر قوت کے ذریعے سے حکمرانی کرتی ہے۔ اور الفاظ کا ہر جگہ پہنچا دینا آسان ہے مگر قوت کا بعید مقامات تک موثر طور پر عمل میں لانا ناممکن ہے۔ آخری امر یہ ہے کہ دنیوی تعلقات کے اعتبار سے عام اشخاص کی ملک انفرادی ہے، اس کے برخلاف جو ملک پادریوں کے قبضے میں ہے اس کا تعلق کلیسا کی کل جماعت سے ہے۔ لہذا موخر الذکر صورت کی طرح سابق الذکر صورت میں ایک تنہا کارپرداز کی ضرورت نہیں ہے۔

کلیسا کا جن املاک سے تعلق ہے، پوپ کا ان کے مالک ہونے کے
۲۲۷ بجائے ان کا کارپرداز ہونا ہی شاہی حمایت کا اصل الاصول ہے، اور

[1]۔ دربارۂ اقتدار شاہی و پاپائی (گولڈاسٹ، جلد دوم صفحہ ۱۰۸)

[2]۔ اس کے تیسرے باب کا عنوان ہے: "تمام پادریوں کی تنظیم ایک سر گروہ کے تحت۔ تمام حکمرانوں کا ایک شخص کے تحت ہونا اس طرح ضروری نہیں ہے جس طرح کلیسا کے تمام پادری ایک اعلیٰ سر گروہ کے تحت ہیں"

باب ۹

اس موضوع کو ثابت کر دکھانے میں خالص قانونی تصورات کی بنا پر بڑی ہی جدت طرازی سے کام لیا گیا ہے۔ املاکی حقوق کے تمام مبحث پر انتہائی تحقیقات صرف کی گئی ہے۔ مثلاً جان (پیرس) یہ دعویٰ کرتا ہے کہ پوپ اگر عام اشخاص کے مقبوضات پر مالکانہ حق بھی رکھتا ہوتا تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسے ان لوگوں پر اختیار قانونی بھی حاصل ہو کیونکہ اختیار قانونی حق ملکیت سے ایک جداگانہ شے ہے اور اس کا واسطہ فرمانروا سے ہے۔ علاوہ بریں کلیسائی اموال سے متعلق پوپ جو اعلیٰ کارپردازانہ حق عمل میں لاتا ہے وہ اس شرط سے مقید ہے کہ وہ خود مسیحی عقاید میں پکا ہو۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہ معزول کیا جا سکتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی فلپ کے موئدین میں پوپ کی معزولی کا عام چرچا رہا کرتا تھا۔ جان (پیرس) کا دعویٰ تھا کہ فرانسیسی بادشاہ کی مخالفت پر مصر رہنے کے بعد اس قسم کی کارروائی بجا طور پر عمل میں آسکتی ہے، مگر معزولی کا حق بادشاہ کی جانب منسوب نہیں کیا گیا تھا۔ اس خصوص میں فرانسیسی بادشاہ کے خالص قومی اقتدار کی وجہ سے اس کے لیے پاپائیت کی تنظیم کے کسی ایسے دعوے کی گنجائش باقی نہیں رہی تھی جیسی شہنشاہ کے لیے اس اعتبار سے قرار دی گئی تھی کہ وہ خدا کی جانب سے قایم کردہ ہمہ گیر فرمانروا ہے۔ فلپ کے حامی اہل قانون پوپ کی معزولی کے تجاویز میں جس ذریعے سے کام لینا چاہتے تھے وہ کلیسائی عام مجلس تھی۔ اس خیال کے شواہد کہ کلیسائی فرمانروائی کا آخری معدن پوپ کے بجائے عام مجلس ہے، آیندہ صفحات میں زیادہ تخصیص کے ساتھ بیان ہوں گے۔

فلپ (خوشرو) کی طرفداری میں جتنی تحریریں لکھی گئیں ان میں سب سے زیادہ قابل لحاظ و طبعزاد تحریر پیٹر دیو بوا کی تحریر ہے[۱]۔ یہ

۱۔ اس کی زندگی اور تصانیف کے متعلق ملاحظہ ہو رینان کی کتاب "فلپ (خوشرو) کی مذہبی سیاست"۔ وہ لانگلو نے "ارض مقدس کی واپسی" کو مرتب کیا ہے اور یہ کتاب "علوم تاریخی کے اصلی نسخوں کا مجموعہ" کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ پیرس ۱۸۹۱ء۔ مقابلہ کیجئے پول خیالات ازمنۂ وسطیٰ (Mediaeval Thought) صفحہ ۲۵۶ و مابعد

باب ۹ مفنن اس بادشاہ کی مجلسوں میں بہت عالی مرتبت شخص تھا۔ ڈیوبوا
۲۲۸ شاہی معاملے کے لیے کوئی مقررہ متکلمانہ دلیل نہیں پیش کرتا بلکہ ازمنۂ وسطی
کے بعض خیالات کے حصول کے لیے ایسے طریقے تجویز کرتا ہے جو صاف
الفاظ میں ان تمام وسیع سیاسی تصورات کو نظر انداز کرتے ہیں، جو
خصوصیت کے ساتھ ازمنۂ وسطیٰ کے تصورات تھے، اور اپنی بنیاد
موجودہ حالات پر نظر کرکے قرار دیتا ہے، جو نہایت سختی کے ساتھ عملی ہیں۔
اس کے دو خاص تصانیف اس پر مشتمل ہیں کہ ایک میں ان لڑائیوں
اور مباحثوں کو عجلت و کامیابی کے ساتھ ختم کرنے کی تجویز ہے جن میں
فرانسیسی بادشاہی مبتلا تھی، اور دوسری میں "ارض مقدس" کو کفار
(یعنے مسلمان) سے واپس لینے کی تجویز۔ ان دونوں کتابوں کا بنیادی خیال
یہ ہے کہ فرانسیسی بادشاہ شہنشاہی و پاپائی قصوں کے تمام روایتی نظریات
سے علٰحدہ ہو کر، عالم عیسوی کے بر ترین بہبود کے لیے واقعی سیاسی اختیار
کا تنہا حامل ہے۔ نظری حیثیت سے پوپ سیاسی حکمران کی حیثیت سے
کانسٹنٹائن کے عطیے کے بموجب شہنشاہ سے بالاتر ہے مگر اس اختیار کو
منوانے کے لیے قوت کی ضرورت ہے اور پوپ کو اپنی ذات سے کافی قوت
کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ ڈیوبائس ایک پرسکون بیدردی کے ساتھ
(جس میں میکاولی کا انداز پایا جاتا ہے) یہ قرار دیتا ہے کہ بغیر طاقت کے حق
محض ہیچ ہے۔ پوپ کوئی جنگجو نہیں ہے اور نہ اسے جنگجو ہونا چاہیے۔
اس کا کام روحوں کو نجات دلانا ہے مگر سیاسیات میں پڑ کر اس نے بہتوں
کو دوزخ میں پہنچا دیا ہے۔ مزید براں، جو اشخاص پوپ منتخب ہوتے ہیں،
وہ بالعموم پیر فرتوت ہوا کرتے ہیں، اور اس خاندانی اثر و تعلق سے محروم
۲۲۹ ہوتے ہیں جو دنیاوی معاملات میں وسیع تعلقات کے لیے ازبس ضروری
ہیں۔ پس انھیں چاہیے کہ وہ اپنی روحانی کارگزاری تک محدود رہیں، معہذا
ان کے دنیوی فرائض اور ان کے دنیوی محاصل کسی ایسے شخص کے
زیر انتظام ہونا چاہئیں جو ان کاموں کو عمدگی کے ساتھ انجام دینے کی اہلیت

رکھتا ہو۔ اس کام کے لیے فرانسیسی فرمانروا سے زیادہ موزوں کوئی دوسرا شخص نہیں ہے۔ اس طرح اس مصنف کی تجویز کا ماحصل یہ ہویدا ہوا کہ شاہ فرانس پوپ کے ممالک کو اپنے تصرف میں لے آئے اور ان سے یہ کام لے کہ عالم عیسوی پر اپنی سرگروہی کو قائم کرے۔ باب ۹

ارض مقدس کے واپس لینے کی تجویز کی تہ میں بھی یہی خیال نمایاں ہے۔ اس باب میں تمام کوششوں کی تباہ کن ناکامی عالم عیسوی کے عدم اتحاد کی وجہ سے پیش آئی اور پاپائیت کی کمزوری اس حالت کی بہت کچھ ذمے دار ہے لیکن جب پاپائی اثر روحانیات تک محدود رہیں گے اور دنیوی معاملات فرانسیسی سرگروہی کے تحت میں آجائیں گے تو کامیابی یقینی ہو جائے گی۔ پاپاؤں کے اخراج عن الملت کے آزادانہ استعمال کے مخرب اثرات کو ڈیوباش نے خصوصیت کے ساتھ بکرات و مرات بیان کیا ہے۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس سے بہت سی روحوں پر لعنت پڑتی ہے مگر انسان کے افعال پر اس کا واقعی اثر وہ نہیں پڑتا جو دنیوی سزاؤں کا ہوتا ہے۔ مذکورۂ بالا خاص نکات کے علاوہ اس کی تجویز میں مسیحی یورپ کے اندر نہایت وسیع معاشرتی و سیاسی اصلاحات کے خیالات بھی شامل ہیں جو کفار (یعنے مسلمانوں) کے خلاف عظیم الشان مبادرت کے لیے بمنزلہ مبادی کے ہیں۔ اگرچہ اس کے بہت سے خیالات مایوس کن حد تک غیر عملی اور ردی بھی ہیں مگر جس انداز میں اس نے ان خیالات کو پیش کیا ہے وہ یادگار و قابل لحاظ ہیں اور اس سے نشاۂ جدیدہ کے آنے والے فلسفے کے متعلق پیش بینی ہوتی ہے۔

۴۔ دانتے کی کتاب "بادشاہی" ۲۳۰

جن ارباب فکر نے شہنشاہی مقصد کے نقطۂ نظر سے خلاف پاپائی عقیدے

کے متعلق لکھنے میں شرکت کی، ان میں دانتے الیگری اپنے اصل خیال میں جدت باب ۹
کے بجائے زیادہ تر پامال خیالی کے لیے مشہور رہے ہے۔ فرانسیسی اہل علم اور
شہنشاہی معاملے میں خود دانتے کے رفقائے کار ایسے مسلمات پیش کر رہے
تھے جن سے ایک نئے زمانے کے انداز کی بو آتی ہے، مگر ان سب کے
برخلاف دانتے قدیم خیالات میں غوطے کھا رہا تھا۔ اس کی لاطینی تصنیف
"بادشاہی"[1] فی الاصل اس دنیوی عالمگیر شہنشاہی کی حمایت میں ہے
جس میں خاندان ہوہنسٹافن کے زمانے میں کچھ واقعیت کی بنیاد تھی مگر اس
کے بعد سے وہ محض نام ہی نام رہ گئی تھی۔ تاہم، دانتے کی طباعی نے اس کی
تصنیف کو ایک ایسی شکل عطا کردی جس نے اسے اس تمام شہنشاہی فلسفے
میں جو ہم تک پہنچا ہے سب سے اکمل و اتم نظم بنادیا۔ شہنشاہوں کے معاملے
کو جن گوناگوں و پریشان دلائل سے صدیوں سے قائم رکھا گیا تھا ان سب کا
اس طرح عطر نکال لیا گیا ہے اور ان کے عناصر کو اس طرح باہم مربوط کردیا
گیا ہے کہ اس سے اس نظم کا ایک متعین و اثر انداز تصور پیدا ہوگیا ہے۔
اس مقصد میں ارسطو کے الٰہیات و سیاسیات، رومی و یہودی تاریخ اور ملکی و مذہبی
قانون سے مدد لی گئی ہے نیز اناجیل کے ان اسرار و آیات کو بھی کام میں لایا
گیا ہے جو اس وقت تک زبان زد تھے۔

"بادشاہی" سے دانتے کا مقصود تمام دنیاوی اشیا پر ہمہ گیر
تسلط ہے[2] اور اسی مفہوم میں فرمانروائی اس کی تصنیف کی لے ہے۔ یہ ۲۳۱
تصنیف جن تین مقالوں میں منقسم ہے ان میں علی الترتیب تین سوالوں سے

[1]۔ اس تصنیف کی تاریخ غیر یقینی ہے، بعضوں کا دعوٰی یہ ہے کہ یہ خیال ہے کہ شہنشاہی تاج کی فکر میں جرمانیہ کے ہنری ہفتم کی مہم روما سے پیدا ہوا، اور اس واقعے کی تاریخ کے قریب میں یہ کتاب لکھی گئی ہے یعنی ۱۳۱۰ء۔ ۱۳۱۳ء کے درمیان۔

[2]۔ تمام دنیوی امور پر ایک اقتدار، اور یہ اقتدار ان تمام چیزوں میں اور ان تمام چیزوں کے اوپر ہوتا جائے جو زمانے میں ظاہر ہوں۔ مقالۂ اول باب دوم۔

باب ۹ بحث کی گئی ہے (۱) آیا اس قسم کی فرمانروائی دنیا کے سود و بہبود کے لیے
لازمی ہے (۲) آیا رومی قوم نے بجا طور پر فرمانروائی کا منصب حاصل کیا تھا
(۳) آیا فرمانروایانہ اقتدار براہ راست خدا سے حاصل ہوا ہے یا خدا
کے کسی خادم یا نائب سے حاصل ہوا ہے۔ پہلے سوال کے جواب میں ہمہ گیر
شہنشاہی کے لیے ایک مرتب بحث پیش کی گئی ہے کہ انسانی سود و بہبود
کی یہ ایک شرط ہے۔ ارسطو کے حوالے سے دانتے یہ دلیل لاتا ہے کہ
انسان کی کامل ہستی کے لیے عام امن ایک لازمہ ہے، اور بعد میں وہ یہ
ظاہر کرتا ہے کہ اس لازمے کا حصول صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ایک
واحد سرگروہ کے تحت میں ایک متحدہ حکومتی نظم ہو۔ صرف ایسے ہی نظم
میں انسانی فطرت اور انسانی قسمت کا اتحاد مناسب طور پر ظاہر ہوتا ہے
اور خالق کی وحدت کی صحیح طور پر نقل ہوتی ہے[1]۔ حکمرانوں کے اختلافات
کے فیصلے کے لیے آخری عدالت مرافعہ صرف ایک عالمگیر بادشاہ کی ذات
میں مل سکتی ہے[2]۔ اس قسم کے حکمراں کی حکومت میں پیش از پیش انصاف
کا ہونا لازمی ہے کیونکہ انصاف کا انحصار اختیار و مرضی پر ہے اور عالمگیر
فرمانروا میں اس کے منصب کی نوعیت کے اعتبار سے دونوں باتیں
ہوں گی، اسے اختیار مطلق حاصل ہوگا اور چونکہ ایسے کامل المنزلت
شخص میں حسد اور ہوائے نفس کا وجود نہیں ہو سکتا اس لیے اس میں
انصاف کرنے کی ناقابل تغیر مرضی بھی ہوگی[3]۔ اسی قسم کی دلیل سے دانتے
یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقی آزادی سب سے زیادہ ہمہ گیر فرمانروائی میں
پائی جائے گی اور امن و خوش حالی کے لیے مرضیوں کا جو اتفاق لازمی ہے
وہ ایک شہنشاہی مرضی کے تسلط کی وجہ سے متیقن ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کا
مقصود یہ نہیں ہے کہ روئے زمین کے مقامی اقتدارات کو ۲۴۲

ہ۱ - مقالۂ اول باب پنجم۔
ہ۲ - " " باب ۱۲ -
ہ۳ - " " باب ۱۳، ۱۵ -

ایک اعلیٰ حکومت کے ذریعے سے محو کر دینا چاہیے۔ مختلف اقوام کے مختص باب
خصوصیات کا انضباط مختلف نظمہائے قانون کے ذریعے سے ہونا چاہیے[1]
اور فرمانروا تمام مختلف جماعتوں کو متحد کر کے امن کے آخری مقصد تک پہنچائے۔
پس یہ فرض کر کے کہ عالمگیر بادشاہی یا شہنشاہی نظم حکومت کا
منتہائے خیال ہے، دانتے کا دوسرا موضوع یہ ہے کہ رومی قوم نے شہنشاہی
اقتدار از روئے حق اور خدا کی مرضی سے حاصل کیا ہے۔ اسے وہ اس طرح
ثابت کرتا ہے کہ ادل و رجل کے طریق پر قدیم رومی تاریخ کی تعبیر کر کے یہ
دکھایا ہے کہ شاہی و جمہوری زمانے کے اعاظم رجال اعلیٰ نکوکاری اور سچی
شرافت کے نمونہ ہائے مجسم تھے، اور رومیوں کے فتوحات ہمیشہ بہبود عامہ کی غرض
سے ہوا کرتے تھے[2] اور ان کی بے نظیر و عدیل کامیابی میں ربانی منظوری کی
قطعی دلیل نظر آتی ہے۔ "جو قوم ان تمام اقوام پر ظفریاب ہوئی جنھوں نے
دنیا کی شہنشاہی کے لیے جد و جہد کی تھی، وہ خدا کے حکم ہی سے ظفریاب ہوئی
ہے"[3] کیونکہ جنگ کا فیصلہ انصاف کا آخری امتحان ہے۔ "مبارزت سے جو
کچھ حاصل ہوتا ہے وہ حق سے حاصل ہوتا ہے"[4] دانتے اس کی یہ تشریح کرتا
ہے کہ مقابلہ خواہ قوت قلب کے ذریعے سے ہو یا زور جسم کے ذریعے سے، انجام کار
ہمیشہ اسی سے یہ متعین ہوگا کہ انصاف کس کی جانب ہے۔ یہ امر خواہ افراد کے
معاملات میں ہو خواہ اقوام کے معاملات میں۔ اس نے فیصلہ بذریعۂ جنگ کے ۲۳۳
نظریے کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، جس میں اس مسئلے سے متعلق

---

[1] ہ۔ کیونکہ قوموں ملکوں اور مملکتوں کی اپنی اپنی مخصوص نوعیتیں ہیں، جن کا انضباط مختلف قوانین کے ذریعے سے ہونا چاہیے۔ ایضاً باب ۱۶۔

[2] ہ۔ دو امور کا واضح ہو جانا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ جو شخص جمہوریہ کی بہبود کے لیے سعی کرتا ہے وہ برترین صداقتوں کے لیے سعی کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومانی قوم دنیا کو اپنا مطیع کرنے میں بہبود عامہ کے لیے سعی کرتی ہے۔ مقالۂ دوم باب ۶، [3] ہ۔ ایضاً باب ۹۔

[4] ہ۔ ڈوئیل (ریکیکی) کے ذریعے سے جو کچھ حاصل کیا جاتا ہے وہ حق کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ایضاً باب ۱۰۔

باب ۹ ازمنۂ وسطیٰ کے خالص تصورات کو بعض ایسے خیالات سے ملایا ہے جن سے مبہم طور پر زمانۂ جدیدہ کے تنازع للبقا کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ آخر میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ رومیوں کی عالمگیر حکمرانی عیسوی عقیدے کے اصولوں سے اور کفارے کے مسئلے سے ماخوذ ہوسکتی ہے کیونکہ حضرت عیسےؑ نے جو تمام بنی نوع انسان کے گناہوں کا بار اٹھالیا تو وہ بنی نوع انسان کو گناہوں سے صحیح طور پر اسی طرح پاک کرسکتے تھے کہ ان پر ایک ایسے اقتدار کا بار عائد کردیں جس کے حدود اختیار تمام نسل انسانی پر وقیع ہوں۔ پس خود اس واقعے سے کہ حضرت عیسےؑ نے ٹائبریس کے نائب پائلیٹ کے تحت مصیبت اٹھائی' یہ ثابت ہوتا ہے کہ رومی تسلط قانوناً ہمہ گیر تھا[۱]

دانتے نے بالمعنی یہ فرض کرلیا ہے کہ خود اس کے زمانے کی شہنشاہی رومی شہنشاہی کی براہ راست جانشینی اور اس کے تمام جائز اقتدار کی حامل ہے۔ اور فرمانروائی کا آخری مقالہ ان لوگوں پر گونہ تلخ و تند اعتراض کے لیے وقف ہے جن کا دعویٰ یہ ہے کہ شہنشاہی لقب و اقتدار پوپ سے حاصل ہوا ہے، اس مقالے میں ان لوگوں کے دلائل کو باقاعدہ رد کیا گیا ہے "جو لوگ اپنے کو ماہرین فرامین پوپ کہتے تھے[۲]" ان کی نسبت وہ خاص طور پر سخت تھا' اور ان کا یہ دعویٰ کہ روایت کلیسا کی بنیاد ہے' ایک تباہ کن نکتہ چینی کا موضوع ہے[۳] دانتے کہتا ہے کہ "جن روایات کو فرامین پوپ کہا جاتا ہے" درحقیقت ان کا احترام ہونا چاہیے' مگر اس میں بھی کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ کلیسا کی بنیاد کی حیثیت میں اناجیل کو ان پر تقدم حاصل ہے' اپنی تصنیف کے دیگر مقامات کی بہ نسبت سب سے زیادہ اس موقعے پر دانتے

---

۱ ۔ اسی عجیب و غریب استدلال کے لیے جو قضایائے منطقی کی ٹھیک ٹھیک شکلوں میں بیان کئے گئے ہیں)۔ مقالۂ دوم باب ۱۱ دیکھنا چاہیے۔

۲ ۔ یعنی وہ لوگ جن کا استدلال بالتخصیص مذہبی قانون کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

۳ ۔ مقالۂ سوم باب ۳۔

باب ۹

چودھویں صدی کی زبان میں گفتگو کرتا ہے جس سے اصلاح اعظم کا عکس نمایاں ہے لیکن جب وہ کلیسائی فوقیت کے دلائل کا سلسلہ وار یکے بعد دیگرے مقابلہ کرتا ہے تو وہ سابق دو صدیوں کے مخالف پاپائیت مصنفین سے کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھتا۔ وہ آیات اناجیل کی نسبت ارسطو کی باقاعدہ منطق اور اصول قانون کے تصورات پر زیادہ انحصار کرتا ہے اور یہ اس کے پیشروؤں کی بہ نسبت بھی اس کا خاص امتیاز ہے۔ ایسے تجربے کے ساتھ جو اکثر دقیقہ رس اور پر از جدت ہے مگر اس کے ساتھ ہی اکثر طفلانہ بھی ہے وہ مانوس عام دلائل کو لیتا ہے اور انھیں لفظاً یا معناً مغالطہ آمیز ثابت کرتا ہے (یہ دلائل وہی آفتاب و ماہتاب، دو تلواریں، ساؤل اور سیموئل، حل و عقد ماموریت وغیرہ ہیں) کانسٹنٹائن کے عطیے پر وہ خصوصیت کے ساتھ صادقانہ توجہ مبذول کرتا ہے[۱] مگر اس اعتبار سے نہیں کہ یہ متدعویہ ہدیہ کبھی پیش نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس اعتبار سے کہ شہنشاہ کو ایسا کرنے کا حق نہیں تھا یعنے وحدت شہنشاہی کی جان تھی اور کسی شخص کو اس کے تقسیم کرنے کا اختیار نہیں تھا، اور شارلیمن کی جانب شہنشاہی اقتدار کی تحویل کو اس اعتراض قاطع سے دفع کر دیا گیا ہے کہ "حق کے اغتصاب سے کوئی حق نہیں پیدا ہوتا"۔ اس تمام مسئلے پر دانتے کا آخری نتیجہ یہ ہے کہ پوپ نے نہ تو خدا سے، نہ کسی شہنشاہ سے، اور نہ کل بنی نوع انسان یا ان کی اکثریت سے شہنشاہی اقتدار میں
۲۳۵ کسی قسم کا حصہ نہیں پایا ہے اور اس لیے وہ اس اقتدار کو شہنشاہ کو عطا نہیں کر سکتا۔ اس کے برخلاف خدا نے صریحی طور پر اقتدار کے دو انواع پیدا کئے ہیں جو انسان کی بہبود کے لیے لازمی ہیں، اور ان میں ایک نوع کو براہ راست دنیوی عالمگیر فرمانروا کو عطا کیا ہے۔

[۱] کتاب سوم باب ۲۔

باب ۹

۵۔ لیوس شاہ بویریا اور پوپ جان بست و دوم کے درمیان تصادم

دانتے نے شہنشاہی کا جو تفصیلی نظریہ وضع کیا اس کو اطالوی سیاسیات کی طوائف الملوکانہ حالت سے صاف طور پر ترقی ہوئی۔ کتاب "بادشاہی" "گلف" (حامیان پوپ) کے خلاف گبلاین (حامیان شہنشاہ) کا ایک اعلان تھا۔ دانتے کے آخری برسوں[1] میں تاج کی جانشینی کے مسئلے پر ایک مایوسانہ خانہ جنگی کی تباہ کاری سے جرمانیہ کو بھی نقصان پہنچا۔ نتیجے کے برآمد ہونے تک پوپ (جان بست و دوم) نے اس قدیم پاپائی حق کا دعویٰ کیا اور اسے وسعت دی کہ شہنشاہی منصب کے خالی رہنے کی صورت میں اسے شہنشاہی اختیارات کے عمل میں لانے کا حق ہے۔ جرمانیہ کے دونوں رقیبوں میں سے کسی ایک کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کرکے اس نے ہر اعتبار سے اطالیہ میں حامیان پوپ کی حیثیت کو مستحکم کر دیا اور انوسنٹ سوم کی طرح طیار ہو گیا کہ جرمانی معاملات میں قطعی و راست اثر ڈالے۔ خانہ جنگی کا خاتمہ لیوس (شاہ بویریا) کی فتحمندی پر ہوا[2] جس نے جرمانی بادشاہ کا منصب و اعزاز اختیار کیا اور فوراً ہی اپنے اس مقصد کا اظہار کر دیا کہ وہ اطالیہ میں بہ حیثیت شہنشاہ کے اپنے حقوق کو منوانا چاہتا ہے۔ اس کی وجہ سے اوینان کے پاپائی دربار سے ایک سلسلہ فرامین کا جاری ہو گیا جنھوں نے لیوس اور اس کے حامیوں کو خارج الملت کر کے ان اقطاع پر جنھوں نے لیوس کو تسلیم کیا تھا حکم امتناع مراسم مذہبی جاری کر کے پھر وہی نمایاں صورت

---

[1] اس کا انتقال ۱۳۲۱ء میں ہوا۔

[2] ۱۳۲۲ء میں مقام مہلڈارف میں فریڈرک شاہ آسٹریا پر فتح حاصل ہونے سے۔

باب ۹
۲۳۶

پیدا کر دی جو عطائے مناصب مذہبی کے مشہور تصادم میں پیش آ چکی تھی۔ جو کشمکش اس طرح شروع ہوئی وہ نفع و نقصان کی مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی اس فرمانروا کی آخر زندگی یعنی ۱۳۲۱ء تک جاری رہی، اور اس سے اختلافی علم ادب کا ایک طومار بے پایاں پیدا ہو گیا، لیکن اگرچہ باضابطہ مباحثے کی روش وہی تھی جو ہمہ گیر دنیاوی اور ہمہ گیر مذہبی طاقت کی مخالفت باہمی کی قدیم روش تھی، تاہم واقعی شہنشاہی کی بے حقیقتی اس زمانے میں صاف طور پر محسوس ہو رہی تھی، اور یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ اس پیچیدہ صورت حال کا اصل الاصول فرانس، جرمانیہ اور اطالیہ کی قومی رقابتوں میں مخفی تھا۔[1] پاپائیت کے عقب میں فرانسیسی بادشاہوں کی حکمت عملی کا پتا چلا لینا کچھ دشوار نہ تھا، اور اطالوی حکمرانوں اور شہروں کی خودمختاری کی آرزوؤں پر اس سے پردہ نہیں پڑ سکتا تھا کہ وہ اپنے کو پاپائی یا شہنشاہی حکمت عملی سے وابستہ ظاہر کرتے تھے۔ عمومی حیثیت سے، شہنشاہ کے عالمگیر تسلط کے عقیدے کا عملی مقصد یہ تھا کہ اطالیہ میں جرمانی حقوق برقرار رہیں۔ اور پاپائی حکمت عملی کے عقیدے کا مقصد یہ تھا کہ جرمانیوں کو نقصان پہنچا کر فرانسیسی مملکت کو وسعت حاصل ہو۔

ایسی صورت حال میں اغلب یہی تھا کہ اس دور میں سیاسی فلسفے کی رونق زیادہ نہ بڑھتی اگر خود کلیسا کے اندر کے ایک اعتقادی اختلاف رائے نے اس زمانے کے بعض نہایت ہی ذکی الفہم اور صاحب دماغ طبقے کو پوپ سے علٰحدہ کر کے شہنشاہی معاملے کی تائید تک نہ پہنچا دیا ہوتا۔ ۱۳۲۳ء میں جان بست و دوم نے اونجلی افلاس کے اس عقیدے کو باقاعدہ ملحدانہ قرار دے دیا جس پر یہ زبردست گروہ پیروان فرانسیس قائم تھا، اور سرسری طور پر اس طریق عمل کا خاتمہ کر دیا جس کے ذریعے سے فقرا باوجود اپنے حلفوں کے دولتمند

[1] مقابلہ کیجئے ریزلر:۔ لوئیس بویریائی کے زمانے میں پوپ کے علمی مخالفین۔ صفحہ ۹ و مابعد۔

۲۳۷ باب ۹ ہو گئے تھے۔[ل] اس کارروائی سے کلیسائیوں کے ایک گروہ یعنے پیروانِ فرانسس اور ان کے ہمدردوں نے پوپ کے خلاف نہایت سخت طوفانِ ملامت برپا کردیا، ان لوگوں میں پیڈوا کا مارسگلیو جنڈن کا جان، سینا کا میکائیل اور اوکم کا ولیم سب شامل تھے۔ اس گروہ میں مذہبی معلومات اور مباحثی مہارت نمایاں تھی اور ان لوگوں نے جن رسالوں کی بارش کردی ان سے جان بست ودوم پر ارتداد کا داغ لگ گیا اور درحقیقت اس کے مخالفین اس پر علانیہ ارتداد کا الزام لگاتے تھے۔ جو لوگ پوپ پر حملہ کرنے میں مشغول تھے انھیں اس زمانے میں اطالیہ اور فرانس کے اندر محفوظ مامن نہیں مل سکتا تھا۔ لہذا جب پوپ کے ساتھ جرمانی بادشاہ کا تنازعہ بڑھا تو یہ لوگ جرمانیہ پہنچے اور لیوس کے دربار میں رہ کر پاپائیت اور اس کے تمام کاموں کے خلاف پرزور علمی جنگ کرتے رہے۔

زیادہ خالص سیاسی بحث کے ساتھ مذہبی بحث کا ملجھانا ہی حامی شہنشاہی علم ادب اور عقیدے میں متعدد نمایاں خصوصیات کا موجب ہوا۔ ابتدائی حال میں شہنشاہی ہونے کے بجائے زیادہ شدت سے مخالف پوپ بحث کی تھی۔ اس تمام بحث میں ہمہ گیر شہنشاہی کا تصور جس وضوح اور کامل التعریف شکل میں دانتے کے وہاں نظر آتا ہے، کہیں اور نظر نہیں آتا۔ اس میں مملکت کے حقیقی اختیار و خوبی پر بحث کرنے کے بجائے پوپ کی کوتاہیوں اور کلیسا کی موجود الوقت خرابیوں پر زیادہ بحث کی گئی ہے، ۲۳۸ اور اس کے ذریعے سے نظریۂ مملکت میں جو سب سے زیادہ نمایاں اضافہ ہوا ہے وہ اس طرح ہے کہ کلیسا کو ارتداد اور بدنظمی سے پاک کرنے کے

[ل] پیروان فرانسس اس امر کے منکر تھے کہ حضرت عیسٰیؑ یا حوارین کسی شے کے مالک تھے، یہ لوگ اشیا کے صرف استعمال کو جائز رکھتے تھے۔ پس جو چیزیں اس گروہ کو عطا کی جاتی تھیں ان کی ملک رومی کلیسا کی جانب منسوب ہوتی تھی؛ صرف ان کا استعمال فقرا کے لیے ہوتا تھا۔ مقابلہ کیجئے گیسلر مذکورۂ سابق جلد سوم صفحہ ۱۲۱ و مابعد۔

باب ۹

ذرایع و وسائل کی تلاش صدق دل سے کی گئی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ کسی مرتد یا ظالم پوپ سے کلیسا صرف اسی طرح بچایا جا سکتا ہے کہ اہل ایمان کی کل جماعت کی طرف رجوع کیا جائے اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ شہنشاہی کے موید بن اسی خیال کی پھر تجدید کر رہے تھے جو بیس برس پہلے فرانس میں اس قدر شائع تھا، یعنے کلیسا کا آخری اقتدار عام مجلس کے اندر ہونا چاہئے۔ اس قسم کے نظریے کے لیے کسی اور بادشاہ کی بہ نسبت شہنشاہی زیادہ مستحکم بنیاد مہیا کرتی تھی کیونکہ ابتدائی کلیسا کی مجلسی کارروائی کی تمام روایتوں سے یہی ظاہر ہوتا تھا کہ اختیار کا سرچشمہ شہنشاہ ہے۔

۶۔ مارسگلیو ساکن پیڈوا

مذکورۂ بالا مصنفوں نے جو بے شمار کتابیں طیار کیں، ان میں سے ہماری موجودہ غرض کے لیے سب سے زیادہ قابل لحاظ کتاب "حامی امن" (Defensor Pacis) ہے۔ یہ کتاب مارسگلیو (ساکن پیڈوا) اور جان (ساکن جیدن) کی متفقہ تصنیف ہے مگر عام طور پر تنہا سابق الذکر کی جانب منسوب ہے[۱]۔ اس تصنیف میں جو اس زمانے کے اعتبار سے کچھ صحیح نہیں ہے مملکت اور کلیسا کا ایسا نظریہ پیش کیا گیا ہے جو مختلف اعتبارات سے ازمنۂ وسطیٰ کے مروجہ خیالات سے کچھ بھی نسبت نہیں رکھتا اور "اصلاح" و "انقلاب"

---

[۱]۔ یہ تصنیف "گولڈاسٹ" جلد دوم ۱۵۴ میں طبع ہوئی ہے اور جداگانہ طور پر بھی متعدد اڈیشنوں میں چھپی ہے۔ مقابلہ کیجئے ریزلر حسب بالا صفحہ ۱۹۳۔ سولیون کا مضمون "مارسگلیو اور اوکم" مطبوعہ "امریکن ہسٹاریکل ریویو" جلد دوم صفحات ۴۰۹ اور ۵۹۳ بھی دیکھا جائے۔ میں نے ذرینکفرسٹ کی اشاعت ۱۶۱۲ء سے کام لیا ہے۔

باب ۹ سے پورے زور کے ساتھ موافق واقع ہوا ہے۔ مصنف کی مباحثی (مناظراتی) قوت کا زور امن کے خیالات کی استیصالیت کے ساتھ بالکل مساوی ہے۔ کتاب کے نام (یعنی حامی امن) سے اس بنا کا اظہار ہوتا ہے جسے دانتے نے شہنشاہ کی تائید میں استعمال کیا ہے یعنے کسی ایسے اقتدار کی ضرورت ہے جو امن قائم رکھنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ مارسگلیو نے ۲۱۰۹
اس زمانے کے شر و فساد اور بدنظمی پر مناسب طور پر توجہ کی ہے اور شہنشاہی اقتدار کی مناسب طور پر حمایت کی ہے۔ دوسری طرف اس نے بہت شرح و بسط کے ساتھ مروجہ عیش و عشرت اور اسراف اور دولت کے مخرب استعمال پر بحث کی ہے، اور دعوی یہ کیا ہے کہ اس کی اصلاح فرانسس کی افلاس کی نکوکاری ہے۔ ان دونوں نقاط پر اس کے اصول دوسرے خلاف پاپائی مصنفوں کے اصول سے ممیز نہیں ہو سکتے۔ مگر سیاسی و کلیسائی نظمہائے معاشرت اور ان کے اختیارات کے متعلق اس نے ایک نیا راستہ نکالا ہے[1]

سیاسی زندگی کے آغاز و انجام کے متعلق مارسگلیو کے اصول کا نفس مطلب ارسطو سے ماخوذ ہے۔ ارتباط باہمی انسان کی فطرت سے پیدا ہوتا ہے اور حکومت معاشری ہستی کا لازمہ ہے۔ عقلی حکومت میں عملی قوت قانون ہے اور مملکت کا جوہر اصلیہ قانون ساز کی ذات میں ہے۔ اس نکتے پر مارسگلیو نے نہایت درجہ تخصیص کے ساتھ بحث کی ہے اور اس نے بڑی قطعیت کے ساتھ اسے ترقی دیکر اس سے عمومی اقتدار اعلی کا اصول نکالا ہے:-

"یہ حقیقت بھی ہے اور ارسطو کی رائے بھی ہے کہ واضع قوانین

[1] کتاب حامی امن تین حصوں میں منقسم ہے جن میں سے حصۂ اول میں خصوصیت کے ساتھ مملکت سے بحث کی گئی ہے، دوسرے میں کلیسا سے اور تیسرے میں ان تینتالیس نتائج کا مختصر بیان دیا گیا ہے جو مارسگلیو کے اصول کے نفس مطلب پر محتوی ہیں۔

باب ۹ قوم یا قوم کی اکثریت ہے جو یہ حکم دیتی یا معین کرتی ہے کہ انسانی معاشری افعال کے حدود میں فلاں امر ہونا چاہیے اور فلاں امر سے باز رہنا چاہیے اور بصورت خلاف ورزی کوئی نہ کوئی مادی سزا ہونا چاہیے[۵۱]"۔

۲۴۰ واضع قوانین کی مرضی کا اظہار یا شہریوں کی جمعیت کے ذریعے سے ہوگا جو براہِ راست کارروائی کرتی ہو یا کسی ایک فرد یا گروہ کی طرف سے ہوگا جسے اقتدارِ اعلیٰ تفویض کیا گیا ہو مگر آخر الذکر صورت میں قطعی مفہوم میں واضع قوانین اب بھی قوم ہی ہے، نمایندہ محض گماشتہ ہوتا ہے۔ اس امتیاز پر سختی سے قائم رہ کر حکومت میں تشریعی و عاملانہ فرائض کے درمیان ایک صاف خط فاصل کھینچ دیا ہے عاملانہ عضو کو وہ (Pars Principans) کہتا ہے اور اس صنف میں وہ بادشاہوں کو بھی شامل کرتا ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، عمومی اقتدارِ اعلیٰ کا تصور رومی قانون میں کامل طور پر شامل تھا، اور قانون دانوں کا یہ ایک پیش پا افتادہ خیال تھا کہ شہنشاہ قوم کا نمایندہ ہے مگر مارسگلیو نے اس تصور کو جس طرح واضح کیا ہے اس سے رومی شہنشاہی کے بجائے یونانی جمہوریتوں کا انداز زیادہ نمایاں طور پر ظاہر ہوتا ہے، یونانی جمہوریتوں میں اس تصور کا اطلاق عملی تھا برخلاف ازیں رومی شہنشاہی میں اس کا اطلاق محض نظری تھا۔ مثلاً، مارسگلیو نے اس پر بحث کی ہے کہ واضع قوانین کا فرض ہے کہ خلاف ورزی قانون کے لیے انھیں سزا دے جن کے ذمے عاملانہ اختیار رکھے گئے ہیں[۵۲]۔ یہ ایسا اصول ہے جو مقننین کے اس مقولے سے کچھ بھی مناسبت نہیں رکھتا کہ "حامی امن" میں شہنشاہ کا کوئی ایسا تصور نہیں پایا جاتا کہ وہ دنیا کا قادرِ مطلق حکمراں ہے۔ مارسگلیو نے جن حالات کے تحت

---

[۵۱]۔ "حامی امن" مقالۂ اول، باب ۱۲۔

[۵۲]۔ کتاب جلد اول باب ۱۸۔

باب ۹ میں لکھا، ان کے باوجود اس نے چودھویں صدی کے حقایق کو دانتے کی
۱۴۷ نسبت زیادہ رسمی طور پر ظاہر کیا ہے۔ فی الواقع، مارسگلیو کے خالص سیاسی نظم کی ہیئتوں میں شہنشاہی منصب کا فی نفسہ کہیں وجود نہیں ہے۔ بطور نتیجہ اسے انتخابی بادشاہی کی صنف میں شامل کیا جا سکتا ہے، جس پر کسی قدر توجہ معطوف کی گئی ہے اور جس کے لیے، بمقابلہ موروثی بادشاہی کے علمی ترجیح کا اظہار کیا گیا ہے[۵۱]۔ مگر ایک ایسی تصنیف میں جس کا مقصود شہنشاہی کے معاملے کی تائید ہو شہنشاہ کی روایتی اہمیت پر اس قدر کم توجہ کرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ مارسگلیو میں جس طرح دوربینی کا وصف تھا اسی طرح جسارت کی صفت بھی موجود تھی۔

مارسگلیو کے نظریۂ مملکت کے پورے معنے اس وقت ظاہر ہوتے ہیں، جب وہ اپنا نظریۂ کلیسا پیش کرتا ہے جو درحقیقت کتاب کا اصل مبحث ہے۔ عمومی اقتدار اعلیٰ کا اصول کل کا کل کلیسائی میدان میں پہنچا دیا گیا ہے اور اسی کو تمام بحث کی بنیاد بنا دیا گیا ہے۔ اولاً یہ تصور قائم کیا گیا ہے کہ خدا نے اپنی رحمت سے انسانی زندگی کا جو نقشہ قرار دیا ہے اس میں کلیسا مجموعی معاشری ہستی کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا، کلیسا کا جوہر اصلیہ صرف گروہ قسیس نہیں ہے بلکہ اہل ایمان کی کل جماعت ہے[۵۲]۔ پس، افراد کے کسی دوسرے مجموعے کی طرح، یہاں بھی خدا کے زیر سایہ آخری اقتدار کسی خاص حصے میں نہیں بلکہ کل جماعت میں ہے۔ اس اقتدار کے اظہار کا آلہ عام مجلس ہے جو کل عیسائیوں یا ان کے وفدوں کی جمعیت ہے جس کا انتخاب اس طرح ہوا ہو کہ روئے زمین کے ہر ایک اہم صوبے یا جماعت کو اس کے باشندوں کی تعداد و نوعیت کے تناسب سے نمایندگی

[۵۱]۔ مقالۂ اول باب ۱۶۔

[۵۲]۔ لفظ ''اکلیزیا'' (ecclesia) جن مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے، ان کا فرق دکھانے کے بعد اس نے یہ کہا ہے کہ ''نہایت ہی صادق اور نہایت مختص الصفات- ان لوگوں کی ایک ملت جو بایمان خود مسیح[illegible] اور عیسیٰ مسیح کے نام لیوا ہیں''، جلد دوم، ۲۔

باب ۲۲ حاصل ہو[1]۔ پادری اور عامۃ الناس دونوں کو اس جمعیت میں حصہ ملنا چاہیئے، البتہ اخرالذکر عنصر خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے درکار ہے کہ وہ ربانی قانون میں ماہر ہوتا ہے۔ مارسگلیو کی رائے کے مطابق اس عام مجلس میں یہ اختیار مضمر ہے۔ کہ وہ اناجیل کی تعبیر کا قطعی طور پر تعین کرے، اخراج عن الملت کا حکم دے، عیسوی عبادت کے مراسم کا انضباط کرے اور کلیسائی حکومت کے عہدوں کو پر کرے۔ دنیاوی زندگی کے وضع قوانین کے مرادف روحانی زندگی میں جو کچھ ہو، وہ جمعیت اعلےٰ کے زیر اثر ہے، اور کلیسائی حکمراں جماعت کے عہدہ دار پوپ سے لے کر ادنیٰ امید وار تک وہ سب اس کے تعینات کے تابع ہیں۔

لیکن مارسگلیو کے تصور سے یہ امر تا حد امکان بعید ہے کہ ملکی تنظیم و فرائض کے ساتھ کلیسائی تنظیم و فرائض کے مقابلے میں وہ محض تشابہ سے زیادہ کچھ اور تسلیم کرے۔ ان دونوں کے درمیان باعتبار قسم اس نے ایک فرق قائم کیا ہے جو اس قدر استیصالی ہے کہ طریق پروٹسٹنٹ کے بہترین زمانے میں بھی ایسا فرق قائم نہیں ہوا۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ کلیسا کے اندر الفاظ کے صحیح مفہوم اختیار عدالتی یا جبری اختیار کا عنصر نہیں ہے۔ اس کا فرض خالصتہً یہ ہے کہ وہ انسان میں اس عقیدے کو ترقی دے جو آیندہ زندگی میں نجات کی جانب رہبری کرے۔ اس کا طریق یہ ہے کہ وہ انسان کو صحیح راستہ بتائے اور اس پر چلنے کی ترغیب دے مگر کسی مفہوم میں ہو جبر اس کے حدود اختیار سے باہر ہے۔ لہذا کسی خاص کلیسائی کا کیا ذکر مجلس عام بھی اپنے فیصلوں کو جبراً عائد نہیں کر سکتی۔ درحقیقت اس جماعت کے جمع رہنے کا آخری سبب اس اہمیت میں مضمر ہے کہ مسیحی اقوام کی دنیوی زندگی میں لغویات و بدنظمی کو بچایا جائے، لہذا

---

[1]۔ اشخاص کے تناسب کے لحاظ سے۔ بلحاظ تعداد و نوعیت (گولڈاسٹ باب ۲۰ میں شمار کی غلطی کی وجہ سے اس کا آغاز باب ۷ میں ہوا ہے)۔

۲۴۳ باب ۹

اس مجلس کا طلب کرنا، اس کی رکنیت پر حکم لگانا، اس کی رایوں کو پادریوں اور عام اشخاص پر نافذ کرنا، اعلیٰ الثانی واضع قوانین یعنے فرمانروا کے اختیار میں ہے تاآنکہ امتناع ادائے مراسم مذہبی اور اخراج عن الملت کی خالص کلیسائی سزائیں بھی اس واضع قوانین کے اقتدار کے بغیر عائد نہیں ہوسکتیں کیونکہ غیر ذمہ دار اشخاص کی جانب سے ان کا اطلاق اہل ایمان کے امن وسکون میں خلل انداز ہوتا ہے جس کی مدافعت دنیوی حکمران کا فرض ہے[1]

مارسگلیو نے دنیاوی اور روحانی ارباب اقتدار کے متصادم دعاوی میں جس طرح بال کی کھال نکالی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ نہایت غلو پسند حامی پوپ کے مناظروں نے دنیوی حکمرانوں کے لیے جو اختیارات قرار دیے تھے ان کے مقابلے میں روحانی حکمراں کے اختیارات بہت ہی محقر حد کو پہنچ گئے ہیں۔ مذہبی حکمران جماعت پر اس نے جو حملہ کیا ہے وہ اصولی پہلو سے بھی ایسا ہی سخت ہے جیسا خارجی تاریخ کے اعتبار سے ہے۔ کنجیوں والا اختیار اور حل وعقد کا اختیار جو جماعت قسیس کے بڑے سے بڑے دعاوی کا خلاصہ تھا اس کے پرزور حملے کے سامنے پاش پاش ہوگیا ہے۔ ان اصطلاحات میں جو اختیار مضمر ہے ان میں نہ صرف دنیوی مفہوم کا کوئی شائبہ نہیں ہے بلکہ روحانی مفہوم میں بھی ان سے کسی حقیقی اقتدار کا اظہار نہیں ہوتا۔ گناہ کا معاف کرنا اور گناہ گار کی سزا کو ساقط کرنا قسیس کا کام نہیں ہے۔ ان معاملات میں صرف خدا فیصلہ کرتا ہے اور قسیس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ خدائی حکم کی تصدیق کردے۔ یہ ضرور ہے کہ قسیس آسمان کی بادشاہی کے کلید بردار ہیں مگر یہ کلید برداری محض نگہبان کی حیثیت سے ہے، اختیار کا عمل میں لانا ان کا کام نہیں ہے بلکہ وہ ایک ناچیز

[1] ''حامی امن'' مقالۂ دوم باب ۲۰۔

باب ۹ - ۴

خدمت گزار ہیں اور بس[۵۱]۔ مارسگلیو کے اس حکم سے اس تصور کی ضد مہیا ہوتی ہے جس میں دنیوی حکمراں کو جلاد کی صورت میں دکھایا گیا ہے[۵۲]۔

اس کے کہنے کی کچھ حاجت نہیں ہے کہ پیٹر وائے عقیدے کے تمام معانی و مطالب کے اعتبار سے "حامی امن" میں اس عقیدے کی سب سے زیادہ بیخ کن مخالفت موجود ہے۔ جہاں تک حاصل اختیارات ہونے کا تعلق ہے۔ اسقف روم ہر ایک دوسرے اسقف کے ساتھ قطعی مساوی سطح پر رکھا گیا ہے۔ اعزاز کے اعتبار سے مارسگلیو اسے جائز رکھتا ہے کہ نظم ونسق اور روحانی زندگی کی ہدایت کی سہولت کے اعتبار سے کچھ مدارج کا ہونا مناسب ہے اور اس قسم کے ترتیب مدارج میں مناسب طور پر رومی اسقفی کو تفوق دیا جاسکتا ہے۔ مگر عام اعتبار سے رومی کلیسا کے تاریخی ارتقا اور اس کی اعتقادی نمایندوں کی جانب مارسگلیو کا انداز وہی ہے جو لوتھر کی سرتابی کے بعد پروٹسٹنٹوں نے اختیار کیا۔

۷۔ ولیم (ساکن اوکم)

رشحات علمی کے اعتبار سے ممتاز انگریز ولیم ساکن اوکم[۵۳] مارسگلیو سے بہت زیادہ کثیر التحریر ہے مگر سیاسی حیثیت سے قطعی طور پر اس کا

۵۱۔ جلد دوم، ۶، آخر۔

۵۲۔ حسب بالا صفحہ ۱۸۵ (اصل)

۵۳۔ اس کے سوانح کے لئے قاموس سوانح قومی Dictionary of National Biography دیکھنا چاہئے۔ اس کے سوانح حیات و تصانیف ریز لہ نے مفصلاً بحث کی ہے اور مارسگلیو سے اس کے تعلقات اور ان دونوں کے باہمی اثر کو سلیوین نے ایک قابل قدر مضمون امریکن ہسٹاریکل ریویو" (American Historical Review) میں لکھا ہے۔

باب ۹ اثر کم پڑا ہے۔ اوکم نے اپنے خاص تصانیف میں جو طریق اختیار کیا ہے اس نے نہایت غور و فکر سے پڑھنے والوں کے لیے بھی اسے ناممکن بنا دیا ہے کہ وہ مطالب زیر بحث میں سے بہت ہی کم مطالب کے متعلق مصنف کی رائے کو محقق کر سکیں۔ ولیم نے اس بنا پر کہ اُس کے ذاتی اعتقاد کے اظہار سے
۲۴۵ صداقت کو کچھ فائدہ نہ پہنچے گا اور اس زمانے کے اہم اختلافات آرا سے کسی ایک جانب میں یا متحکم رائے دینے سے عقائد مذہبی کی رسوائی ہو گی، اس نے قصداً اپنے تصانیف کو علمی مناظرے کی صورت میں ڈھالا ہے جن میں دونوں جانب کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے مگر کسی فیصلے کا اظہار نہیں ہونے پایا ہے[۱] مزید براں، ہر ایک مسئلہ جو پیش کیا گیا ہے اس کے عناصر کا تجزیہ غیر معمولی موشگافی سے کیا گیا ہے اور ہر عنصر کے مالہ و ماعلیہ کو پوری طرح بیان کیا گیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اکثر بحث کا عام مقصد نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ اندریں حالات، صرف یہی ہو سکتا ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ اوکم مروجہ پاپائی دعاوی کا عام طور پر مخالف تھا، اور اس کے تحریرات کو اس مطلب کے مباحث کا ایک خزانہ قرار دیدیا جائے۔ کلیسائی اور پاپائی تفوق کے خلاف کوئی سا طریق استدلال جو کسی وقت بھی اختیار کیا گیا ہو وہ اوکم کی تحریروں میں موجود ہے اور ان کے ساتھ ساتھ بہت سے ایسے استدلال بھی ہیں جو خاص اسی کی باریک بیں ذہانت نے پیدا کیے ہیں۔ دوسری طرف، شہنشاہی کے اثباتی دعاوی پر بھی اسی طرح بحث کی گئی ہے اور علی العموم دنیاوی اختیار اور علی الخصوص شہنشاہی کے فرائض کی تشریح میں مصنف نے بہ کثرت شواہد ایسے دیے ہیں جن سے بہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن اثرات نے دانتے اور مارسگلیو کو متحرک کر دیا تھا ان سے وہ آگاہ تھا۔

---

[۱] مقابلہ کیجیے ہشت مسائل (Octo Quaestiones) کا ختم کلام اور مکالمے (Dialogus) کا دیباچہ گولڈاسٹ جلد دوم صفحہ ۳۹۱، ۳۹۸۔

اوکم کی وہ دو تصنیفیں جن میں سیاسی فلسفے پہ وسعت سے بحث کی گئی ہے' باب۹
ان میں سے ایک" پوپ کے اختیار و اعزاز سے متعلق آٹھ مسائل" (Eight
Questions Concerning the Power and Dignity of the Pope)
اور دوسرے مکالمات (Dialogue.) ہے[1]۔ اول الذکر ایک
مختلف تصنیف ہے اور ثانی الذکر اسں غیر مکمل حالت
میں بھی جو ہمارے علم میں ہے۔ ایک بہت ہی بڑی تصنیف ہے۔ اس کا عام ۲۴۶
نقطۂ نظر مارسگلیو کے بہ نسبت زیادہ تر دانتے کا نقطۂ نظر معلوم ہوتا ہے' یعنی
ازمنۂ وسطیٰ کے کسی تصور کی بہ نسبت ہمہ گیر شہنشاہی اس کے خیال میں زیادہ
نمایاں ہے۔ اس نے ارسطو کے "سیاسیات" پر بہت توجہ کی ہے[2] مگر وہ اس
کے اصولوں کو مارسگلیو کی انتہائی حد تک نہیں پہنچاتا۔ حکومتی تنظیم کے لیے
اس کے نزدیک بادشاہی مرجح ہے مگر بادشاہ کے منصب کی خالص عاقلانہ
نوعیت کی زیادہ توضیح و تشریح نہیں کی گئی ہے۔ شخصی حکومتوں کی جو تقسیم
ارسطو نے قرار دی ہے اس کی تعبیر میں اوکم نے خصوصیت کے ساتھ
خودسری' جباریت اور شاہی حکومت کے امتیاز پر بحث کی اور آخر الذکر
پر نمایاں طور پر زور دیا ہے جس کی خاص علامت وہ یہ بتاتا ہے کہ حکمران'
اگرچہ دنیوی قانون کے تمام قیود سے آزاد ہوتا ہے پھر بھی وہ قانون فطرت
کے تابع ہوتا ہے[3]۔ ہم دیکھیں گے کہ خودمختار شاہی کے وقائع میں اس خاص
تصور کے لیے ایک ممیز روئداد کا ہونا مقدر تھا' ارسطو کے اصولوں کا اپنے
وقت کے حالات پر اطلاق کرنے میں اوکم نے سنٹ طامس اور ایجیڈیس رومنس[4]
کا اقتدار کیا ہے کہ بادشاہی انہی سیاسی اصولوں کے تابع ہے جن اصولوں کے

---

[1] - یہ دونوں کتابیں "گولڈاسٹ" جلد دوم میں شامل ہیں۔
[2] - مقابلہ کیجئے "مکالمات" حصۂ سوم رسالۂ اول مقالۂ ۲ عام۔
[3] - ایضاً باب ۶۔
[4] - حسب بالا' صفحہ ۱۹۷' صفحہ ۲۰۹۔

باب ۹ تابع شہری مملکت ہے۔ ان میں سے ہر ایک اتحاد باہمی کی ایک شکل ہے، ایک ان اشخاص کا اتحاد ہے جو ایک ہی جگہ رہتے ہیں، دوسرا ان اشخاص کا اتحاد ہے جو ایک دوسرے سے دور دراز مقامات پر رہنے کے باوجود بہت سی چیزیں مشترک رکھتے ہیں اور ایک ہی فرمانروا کے زیر حکومت ہوتے ہیں، اس لیے ان کا دعویٰ یہ ہے کہ بہت سے امور جو شہری مملکت کے لیے
۲۴۷ صحیح ہوں ان کے متعلق یہ سمجھنا چاہیے کہ حسب تناسب بادشاہی پر بھی عائد ہوں گے[1]
اوکم عام طور پر مملکت کے فرایض میں وضع قوانین، قیام عدل و انصاف، اور ترقی نکوکاری کو شمار کرتا ہے مگر جیسا کہ مارسگلیو نے زور دیا ہے مملکت کا خاص فرض یہ ہے کہ وہ مجرموں کو سزا دے[2]۔ یہ آخر الذکر درحقیقت مختص فرض ہے، دوسرے فرائض مملکت کی خوبی کو نقصان پہنچائے بغیر حذف ہو سکتے ہیں مگر تہدیدی اختیار ہمیشہ حکمراں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ ہمہ گیر دینوی شہنشاہی کے جواز سے متعلق اعلیٰ و افضل سوال کے حق میں دلائل اس زور کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں کہ ان سے تقریباً یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ اوکم کی شخصی رائے کا اظہار ہے[3] مگر شہنشاہ کی نسبت یہ خیال نہیں کیا گیا ہے کہ اس کے اختیارات غیر محدود ہیں، دینوی معاملات تک میں ایسا نہیں ہے[4]۔ ہر ایک دوسرے فرمانروا کی طرح، وہ بھی ان مقتضیات کے تابع ہے کہ اس کی

---

[1] "مکالمہ" (Dialogus) جلد سوم باب ۱، ۲، ۵ گولڈاسٹ (Goldast) جلد دوم صفحہ ۷۹۴۔ اوکم "بادشاہی یا امارت" کہتا ہے اور اقوناس "بادشاہی یا صوبہ"۔

[2] اس کی توضیح خاص کر مجرموں کی تادیب و توبیخ کے لیے ہوئی ہوگی "(Octo Quaestiones) جلد سوم، ۶۔

[3] یہ مسئلہ "مکالمات" (Dialogue) حصۂ سوم، رسالۂ دوم مقالۂ اول (گولڈاسٹ جلد دوم) صفحہ ۸۷۰ کا مبحث ہے۔

[4] دینوی معاملات میں شہنشاہ کے حقوق مقالۂ سوم باب سوم ۲ کا مبحث ہے۔

باب ۹
حکومت عادل اور قوم کے لیے سودمند ہونا چاہیے۔ تحدیدات کے متعلق اوکم کے تفصیلی مطالعے میں ربانی فرمانوں کے قواعد کے علاوہ، زیادہ تر وہی تصورات پیش کیے گئے ہیں جو بعد کے زمانے میں "قانون فطرت" اور "قانون اقوام" کے اصول موضوعہ میں جمع ہوئے، چنانچہ شخصی ملک بادشاہ کے مقابلے میں محفوظ ہے، صرف اس حد تک ایسا نہیں ہے کہ عام بہبود کا اقتضا یہ ہو کہ ۲۴۸
وہ اغراض عامہ کے کام میں لائی جائے، اور فرمانروا ان قوانین کی موافقت (اتباع) کا پابند ہے جو تمام قوموں کے لیے عام ہوں[1] مثلاً وہ قوانین جن کا اثر جنگ، سفارت، معاملت اسیران و اپسی غنیمت وغیرہ پر پڑتا ہو۔ جو قوانین وہ خود بنائے ان کی پابندی لازماً نہ شہنشاہ پر عائد ہوتی ہے نہ کسی دوسرے فرمانروا پر اگرچہ اخلاق و تہذیب کا اقتضا یہ ہے کہ وہ ان کی پابندی کریں۔ (Imperator legibus solutus.) کے فقرے کے یہی معنے لینا چاہیے۔ یہ مقولہ صرف ان قوانین سے تعلق رکھتا ہے جنھیں کسی خاص انسانی صاحب اقتدار نے وضع کیا ہو اور ہر ایک واضع قوانین کے اعلیٰ اختیار کی نسبت یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ "قانون اقوام" اور "قانون فطرت" سے محدود ہے۔

۸۔ اقتدار اعلیٰ اور نمایندگی کے متعلق مارسگلیو اور اوکم کی رائیں

اوکم کے اس آخری اصول میں، اس نظریے کے متعلق اس کی روش کا پتا چلتا ہے جس پر خود اس نے اور مارسگلیو دونوں نے اختیار مطلق کے

[1] بجز ازیں کہ ان عام بہبود کو نقصان پہنچتا ہو۔ جلد سوم باب دوم، ۲، ۲۸۔ گولڈاسٹ جلد دوم صفحہ ۹۲۴

باب ۹ زیر عنوان بحث کی ہے۔ اس اصطلاح پر جو بحثیں ہوئیں ان سے یہ ظاہر ہوتا
ہے کہ عملاً اس کے معنے وہی تھے جو گزشتہ تین صدیوں میں لفظ ''اقتدار اعلیٰ''
سے ظاہر کئے جاتے رہے ہیں[1]۔ اختیار مطلق اولاً پوپ کے ساتھ منسوب
کیا گیا اور پاپائی سربر آوردگان مناظرہ (خاص کر آگسٹینس ٹری امفس[2]) نے
اس کی تعبیر یہ کی کہ اس میں دنیوی و روحانی دونوں قسم کا وہ مطلق غیر محدود
۲۴۹ اقتدار شامل ہے جو نوعیت اشیا کے اعتبار سے نمایندۂ خدا تعالیٰ سے
منسوب ہو جائے۔ اس انتہائی خیال کے خلاف مارسگلیو اور اوکم اپنے
حسب عادت ان مختلف مفاہیم کی جانب متوجہ ہوئے جن میں یہ اصطلاح
استعمال کی جاتی ہے[3]۔ مارسگلیو نے آٹھ اور اوکم نے پانچ مختلف معانی شمار
کئے ہیں اور دونوں نے پوپ و کلیسا کی نسبت یہ انکار کیا ہے کہ اس
اصطلاح کے اور اس تعریفات میں جو اختیار شامل ہے اس کے کسی عنصر کا
تعلق بھی ان دونوں سے ہے۔ مزید براں وہ اس تصور کو دنیوی حکمراں
کی بحث میں بھی لے گیا ہے اور یہ سوال کیا ہے کہ روحانی معاملات میں پوپ
جس اختیار مطلق کا دعویٰ کرتا ہے اس کے مماثل حکمران کو کوئی اختیار دنیوی
معاملات میں حاصل ہے۔ یا نہیں؟ اس کا نتیجہ صاف طور پر نفی میں ہے مثلاً
اس نے ارسطو کے اتباع میں یہ قرار دیا ہے کہ غلاموں پر حکمرانی کرنا بہترین
مملکت کی علامت نہیں ہے[4] اور علیٰ ہذا ایسے اختیار کامل میں لانا جو غلاموں پر
حکومت کرنے کے مساوی ہو، اسے یہ نہیں تسلیم کیا جا سکتا کہ وہ ایک
اکمل حکمران کے شایاں ہے۔ علاوہ ازیں اس نے خالص قانونی حکمراں کے
[5]تصور کو اس طرح محدود کر دیا ہے جس سے اس کے خیال کی حقیقی نوعیت ظاہر

۱۔ مقابلہ کیجئے گرکی ''نظریات ازمنۂ وسطیٰ'' (Theories of Middle Ages)
ترجمۂ میٹلینڈ صفحہ ۳۵۔ تعلیقات۔

۲۔ حسب بالا صفحہ ۲۱۸۔ ۳۔ ''حامی امن'' جلد دوم صفحہ ۲۲۔ مکالمات جلد اول۔

۴۔ (Octo Quæstiones) جلد سوم ۵۔

۵۔ مقابلہ کیجئے جزو آخری۔

باب ۹ ہو جاتی ہے۔ عام استعمال کے لیے اس نے اختیار مطلق کی جو تعریف قرار دی
ہے اس سے بھی یہی خصوصیت ظاہر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ وہ اختیار ہے
جس کے وسیلے سے حکمراں ہر ایک وہ فعل کر سکتا ہے جو صریحاً خدا اور فطرت کے
قانون کے خلاف نہ ہو[1] پس اس طرح وہ اقتدار اعلیٰ کو صرف محدود خیال
کرتا ہے۔ مارسگلیو نے اس اصطلاح کے قطعی مفہوم کی تعریف صرف اس لیے کی
ہے کہ اسے معاً برطرف کر دے اور ان دونوں مصنفوں کی روش اس زمانے ۲۵۰
کی عام روش ہے[2]۔ حقیقت یہ ہے کہ مملکت کے اندر اقتدار کا انتہائی سرچشمہ
جو کچھ خیال کیا جاتا تھا۔ اس میں اٹھارھویں صدی تک تحدید کو فرض کر لیا جاتا
تھا اور اسے صرف ایسے چند اصولی ہی نظر انداز کرتے تھے جو خلاف عقل یہ کوشش
کرتے تھے کہ ایسے علم میں جو قطعیت کا متحمل نہیں ہے ریاضی کی سی قطعیت
پیدا کریں۔

اقتدار اعلیٰ کی بحث و تعریف کو اس طرح آگے بڑھانے کے علاوہ مارسگلیو نے نظریۂ سیاسیہ کی تعریف میں ایک اور اضافہ یہ کیا ہے کہ مملکت اور حکومت کے درمیان امتیاز کا پتا چلایا ہے۔ عاملہ سے "واضع قوانین" کو اس صفائی کے ساتھ ممیز کرنے میں اس کا اصل خیال مضمر ہے[3]۔ اس کا "واضع قوانین" معمولی قوانین کے بنانے والے اور شائع کرنے والے سے لازماً مرادف نہیں ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ اس آخری مفہوم میں تشریعی اختیار حکمراں یا کسی دوسرے عضو حکومت کو تفویض کیا جاسکتا ہے مگر اس عضو کے عقب میں اور اس سے بالاتر قوم من حیث المجموع موجود رہتی ہے جس کی مرضی کے اندر وسیع ترین مفہوم میں قانون کا جوہر اصلی داخل ہوتا ہے اور جس کی مجموعی زندگی میں مملکت کا جوہر اصلی ہوتا ہے۔ عمومی شہری مملکت میں اصلی قوت کا اظہار سب سے زیادہ راست و بلاواسطہ ہوتا ہے مگر اعیانی حکومت میں بھی یہ

۱۔ وہ ہر ایک ایسا کام کر سکتا ہے جو خدا اور فطرت کے قانون کے خلاف نہ ہو۔
۲۔ مقابلہ کیجیے گرکی حسب بالا۔
۳۔ حسب بالا صفحہ ۲۴ (اصل)

۲۵۱ باب ۹ قوت کچھ کم قطعی نہیں ہوتی کیونکہ کوئی سی مملکت ہو اس کی بقا کے لیے شہریوں کی کثرت رائے شرط لازمی ہے[1]۔ یہ اس اصول کی چودھویں صدی کی تعبیر ہے کہ تمام حکومتوں کی بنیاد محکوم کی مرضی پر ہے۔

سیاسی تنظیم کی بحث میں مارسگلیو نے ارسطو سے اس قدر قرب پیدا کرلیا ہے کہ وہ اپنے کو اس تخیل سے آزاد نہ کرسکا کہ عمومی فرمانروا یا تمام حکومتی معاملات میں براہِ راست کارروائی کرے یا اپنا اقتدار عام تو فید کے حوالے کردے مگر کلیسا کی بحث میں اس نے ایک ایسی تجویز کی طرف رجوع کیا ہے جو فی الاصل نیابتی حکومت کا نظم ہے۔ مجلس عام کے لیے اس نے جس دستور کا خاکا کھینچا ہے[2] وہ چودھویں صدی کے لیے ایک تعجب انگیز تجویز ہے اور اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ پارلیمنٹی حکومت کے ارتقا میں جن اثرات نے عمل کیا ہے ان کی تاریخ میں صحت کے لیے انگریزی دستور مملکت سے قدرے وسیع میدان تحقیقات ہونا چاہیے۔ نمایندگی کا وہ تصور جو اس اصول مسلمہ میں مرکوز تھا کہ شہنشاہ رومی قوم کا نمایندہ تھا اور جرمانیہ کے انتخاب کنندہ حکمراں کل دنیا کی نمایندگی کرتے تھے[3] یہ صدیوں سے بہت عام ہو گیا تھا مگر یہ مارسگلیو کے اس معنی خیز فقرے کے تصور سے بالکل ہی جداگانہ ہے جس میں یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ مسیحی اعتقاد والوں کی دنیا کی نمایندگی اس طرح ہونا چاہیے کہ ہر صوبے یا جماعت کے وفید اس کے باشندوں کی تعداد و وصف کے مطابق ہوں۔ اس رائے کے ساتھ کوئی توضیحی تفسیر شامل نہیں ہے اور اس باب کے بعد کے ٹکڑوں سے صرف اس قدر ظاہر ہوتا ہے کہ قدیمی مسیحی کلیسا کے مجالس عظمیٰ کی تاریخ سے مارسگلیو کے خیالات پر بہت زیادہ اثر پڑا تھا مگر اسی تاریخ سے شہنشاہی کے مختلف

---

[1] ۔ لفظاً قومی جزو۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا مارسگلیو کے استعمال میں اس فقرے سے محض تعدادی کثرت کے سوا کسی اور امر کا اظہار ہوتا ہے متعدد مقامات پر قوی سے تعداد کے بجائے اہلیت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ حمایت امن (مقابلہ کیجئے بالتخصیص جلد اول صفحہ ۱۲، ۱۳)

[2] ۔ حسب بالا۔ صفحہ ۲۴۱ (اصل)۔ [3] ۔ مقابلہ کیجئے اوکم ہشت مسائل ہشتم، ۳*

باب ۹ ۵۲ صوبوں اور جماعتوں کی تناسبی نمایندگی کا کوئی خیال نہیں پیدا ہوتا۔ پس یہ معلوم ہوتا ہے کہ مارسگلیو نے جب تعداد کی بنیاد پر رکنیت کی تقسیم کی تجویز کی تو اس نے ایک بالکل ہی نیا خیال پیش کر دیا۔ اسی خیال سے ملی ہوئی "وصف اشخاص" کی بنا کا ظاہری ماخذ ان معاشری و کلیسائی طبقاتی امتیازات میں موجود تھا جو اس زمانے کی خصوصیت ہے مگر تعداد کی بنا کے لیے واقعی ادارات میں اغلب ماخذ صرف بعض شہروں کی بلدی تنظیم میں مل سکتا تھا اور ساطالوی ہونے کی حیثیت سے مارسگلیو ان سے مانوس تھا۔

اوکم کی عادی ہمہ گیری کی وجہ سے یہ کام اسی کے لیے رہ گیا تھا کہ وہ ایک عام نمایندہ مجلس کے تفصیلات مدون کرے[1]۔ یہ فرض کرکے کہ ہر ایک قوم یا ہر ایک جماعت اور ہر ایک شخصہ کو بعض حالات کے تحت میں خود اپنے لیے قوانین وضع کرنے کا حق ہے اور اس خیال کے لیے سنٹ پال کی سند پیش کرکے کہ ہمہ گیر کلیسا ایک شخصہ ہے، اس نے یہ بتایا ہے کہ تشریعی جماعت حسب ذیل طریقے سے مرتب ہو سکتی ہے :-

ہر ایک پیرش یا دوسری چھوٹی جماعت کے کل اہل ایمان کی ابتدائی جمعیت حلقۂ اسقفی یا بادشاہی یا دوسری سیاسی تقسیم کے لیے وفید منتخب کر سکتی ہے اور ان وفیدوں کی جمعیتوں سے مجلس (عام) کے لیے وفید منتخب ہو سکتے
۲۵۳ ہیں، اور اس قسم کی مجلس (عام) صحیح طور پر کلیسا کی نمایندگی کرے گی خواہ اس کے طلب کرنے اور اس کی صدارت کرنے کے لیے کوئی پوپ نہ بھی موجود ہو۔

کلیسا کے اندر اقتدار اعلیٰ اور نمایندگی سے متعلق مارسگلیو اور اوکم کے یہ خیالات نظریات سیاسیہ کی تاریخ کی موجودہ حیثیت میں نہایت درجہ اہم ہیں۔ سو برس تک یہ خیالات کلیسائی میدان میں شدید مباحثے کا مرکز بنے رہے تھے اور خالص سیاسی اہمیت کے مسائل میں ان کا اطلاق ساتھ کے ساتھ بڑھتا جاتا تھا۔ ملکی اور مذہبی دونوں قوانین کے مصنفین ان سے اپنے اپنے

---

[1] مکالمے (Dialogues) جلد اول باب ۴ صفحہ ۴۸

باب ۹ نظم کے تار پود بن رہے تھے اور ان خیالات کو قطعی و عملی شکل دینے میں ان لوگوں نے بہت مدد پہنچائی [۱]۔ فی الواقع، یہی اصول وہ شاہراہ طیار کرتے ہیں جن پر سے ہو کر گزرنا ان نظریات کے بیچ سے نکلنے کے لیے ضروری ہے جو قبل اصلاح زمانے کے مجالس عظمٰی کے دور کے خصوصیات تھے۔

---

[۱] گرکی کا یہ خاص اصول موضوعہ ہے کہ شخصہ کا رومی قانون مارسگلیو اور آکم کے مخصوص مسلمات کا خاص ماخذ تھا ملاحظہ ہو اس کی "نظریات سیاسیہ از منۂ وسطیٰ" (ترجمہ میٹلینڈ) صفحات ۳۷-۶۷۔ یہ ٹکڑا صحت و جامعیت کے لحاظ سے علمیت کا ایک حیرت انگیز اظہار ہے۔ تاہم میرا خیال یہ ہے کہ کامل و قطعی نظریۂ نمایندگی، "حامی امن" کی اصل عبارت سے جس حد تک ثابت ہوتا ہے مارسگلیو اس سے زیادہ کا مستحق ہے۔

باب ۹

منتخب حوالجات

ڈیوبوا، "مقدس سرزمین کی واپسی" ایڈیشن لانگلوا (De Rècuperatiene Tèrre Sancteced Langlois)

ڈیوپوئی، "پاپا بونی فاس ہشتم اور فلپ حسین بادشاہ فرانس کے مابین نزاع" (Histeire du different entre le Pope Boniface VIII et Phihppe-le-Bel, Roy de France)

بائیے، "پاپا بونی فاس ہشتم اور فلپ حسین کی آویزش" ڈیوپوئی کی شہادتوں پر اضافہ کیا گیا ہے، (Histoiredes demelez du Poye Beniface VIII avec I hilipp-le-Bel (additions) aux Preuvesde Dupuly)

فرانک "ازمنۂ وسطیٰ میں یورپ کے مصلحین اور تقریظ نگار" (Reformateurs et Publicistes de L' Europe moyen age) صفحات ۱۰۳ تا ۲۸۵۔

فریڈبرگ "مملکت اور کلیسا کے متعلق ازمنۂ وسطیٰ کے نظریات" Die mittelalterichen Lehren uber das Verhaltniss Von Staat und Kirche)

کرگی، "ازمنۂ وسطیٰ کے سیاسی نظریئے"، ترجمہ۔

گیسلر، "تاریخ کلیسا دورسوم" فقرات ۵۹ تا ۶۶۔

ژانے۔ جلد اول صفحات ۴۱۶ تا ۴۶۱۔

لارنٹ۔ "تاریخ انسانیت" جلد ششم صفحات ۳۱۸ و مابعد ۳۵۳ و مابعد ۳۷۸ تا ۳۹۴۔

میولر۔ "لوئس بویریائی اور رومانی پادریوں کے درمیان کشمکش" (Der Kampf Ludwigs des Bayen mit der romischen Kurie)

باب ۹ پول ”ازمنہ وسطیٰ کے خیالات ۔“ (Illustrations of Mediaeval
Thoughts) صفحات ۲۴۹ تا ۲۸۱ اورمن اور اوکھم یا اوکم در ”قاموس سوانح قومی“
(Also art Ockham or Occam in Dictionary of National
۲۵۴ Biogrophy) جلد ۴۱ صفحہ ۳۵۷ تا ۳۶۲ ۔

رےنن ”فلپ حسین کے دور میں مذہبی سیاسی مطالعے“ Renan Etuedes
Sur La Politique religieuse dn regne de Philippa-le-Bel.
رزلر ”لوئس بویریائی کے زمانے میں پاپاؤں کے علمی مخالفین
Die literarischen Widersacher dler Papste zur zeit ludwig
des Baiers Philippe-le-Bel, Roy de France)

پلیکی جلد اول صفحات ۳۷۷ و مابعد (دانتی)
برائیس ”مقدس رومی شہنشاہی“ Holy Roman Empire. صفحات
۲۶۵ - ۲۶۹ ۔

چرچ ”فرمانروائی“ The De Monarchia. مصنفہ دانتی، ترجمہ)
مورطالت اور بارٹو دانتی“ Studies in Danle. سلسلۂ ثانی صفحات ۱۲ - ۳۴
گولڈ انسٹ ”بادشاہی“ De Monarchia جلد دوم صفحات ۴۵ و مابعد (اوکم
کے تصانیف اور ”حامی امن“

جوردین فلسفہ سنٹ ٹامس اقوناس a Philosohie do st. Thamas d'
Aguin جلد دوم صفحات ۱۷۴ - ۲۰۷ (اوکم)

لیبیکا، مارسگلیو ساکن پیڈوا‘ Marsilio di Padova.
Marsiglio سلیون مارسکلیو (ساکن پیڈوا اور ولیم ساکن اوکم“)
Padua and William of ockam مطبوعہ امریکن ہسٹاریکل ریویو“ جلد دوم
صفحات ۴۰۹ - ۴۲۶ - و ۵۹۳ - ۶۱۰ ۔

۲۵۵

بابِ دہم

ازمنۂ وسطیٰ کی رفت و گزشت

۱۔ سیاسی و کلیسائی میلانات

اوکم کے انتقال[۱] کے بعد کی ڈیڑھ صدی نے ان تغیرات کا مشاہدہ کیا جن سے دورِ جدید کی آمد کا اظہار ہوتا تھا۔ جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے سیاسی حیثیت سے تغیرات، ادارات سے متعلقہ تخیل و تفہیم کے بجائے زیادہ تر خود ان اداراتیں واقع ہوئے۔ سیاسیات کے متعلق نظریات قائم کرنے میں لوگ کم مشغول ہوتے تھے مگر جو اصول بلا ادراک و ارادہ دلوں میں جمے ہوئے تھے ان کا اظہار واقعات کی ترقی سے صاف طور پر ہو رہا تھا۔ سب سے اول شہنشاہی کے تصور سے ممیز قومیت کا تصور برابر زور پکڑتا جاتا تھا۔ فرانس و انگلستان کے درمیان جنگ صد سالہ کی حقیقت اسی تصور کی پیدا کردہ تھی، اور اسی تصور نے فرانس کو اس سے بچا لیا کہ انگلستان اسے پارہ پارہ کر ڈالے۔ یہی تصور تھا جس نے اسپین کی بادشاہیوں کو ایک واحد شاہی میں جمع کر دیا اور یہی تصور تھا

[۱]۔ اس کے انتقال کی سب سے زیادہ اغلب تاریخ ۱۳۴۹ء ہے۔

باب ۱ جس نے آلپس سے جنوب اور آلپس سے شمال کے حصص شہنشاہی کے درمیان
ایسا رخنہ پیدا کر دیا کہ اس کی اصلاح خارج از توقع ہو گئی اور اسی نے جرمانی
و اطالوی اتحاد کے ابتدائی مبہم تصور کی امنگ پیدا کی۔ دوسرے یہ کہ جن
انقطاع میں قومیت پیدا کرنے کا میلان سب سے زیادہ زوروں پر تھا' ان
میں سے ہر ایک قطعے میں اس دور کے اندر جاگیری اعیانیت کے اختیار سیاسی
میں پہلے غلو ہوا اور پھر اسے غایت درجے کا زوال ہوا۔ چودھویں صدی میں
۲۵۶ انگلستان کی پارلیمنٹ اور فرانس کے اسٹیٹس جنرل نے ان مالی و فوجی
حالات کے تعین میں بہت دخل دیا جن کے تحت میں بادشاہ اپنی لڑائیوں کو
جاری رکھتے مگر پندرھویں صدی کے ختم ہونے سے قبل ہی وہ جلیل الشان
امرا جو ان جمعیتوں پر قابض تھے' پامال ہو گئے' انگلستان میں گلاب والی
لڑائیوں اور ہنری ہفتم کی بیدردانہ قوت عمل سے ایسا ہوا اور فرانس میں
جنگ صد سالہ اور لوئی یازدہم کی چابکدستیوں نے یہ اثر دکھایا۔ جب
اسپینی بادشاہوں نے یورپی معاملات میں نمود حاصل کی تو کیسٹایل اور
آریگان کے امرا جو وسیع اختیارات استعمال کر رہے تھے' ان سے اس زمانے
کے رجحانات کی نمایاں مثال ملتی ہے' نیز ان دونوں بادشاہوں کے اتحاد
کے قبل و مابعد وہاں کے فرمانرواؤں نے ان قیود سے (جو قدیم نظموں
نے شاہی اختیار پر عائد کر رکھے تھے) نکل جانے کی جیسی جیسی پرزور کوششیں
کیں ان سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ آخر میں' جرمانیہ میں آئینی تصور کا
حصول اعلیٰ سب سے زیادہ مکمل ہوا' اور جس دور سے اس وقت ہمیں
تعلق ہے اس دور میں دائمی ہو گیا تھا۔ یہاں شاہی اختیار تقریباً برائے نام تھا اور
بڑے بڑے جاگیری حکمرانوں نے اول مشترکاً اور پھر بتدریج منفرداً
اقتدار اعلیٰ کے تمام حاصل حصول کو اپنے قبضے میں کر لیا تھا۔

واقعات کی عام رفتار میں تیسرا عنصر شہروں کی ترقی یافتہ سیاسی
اہمیت تھی' جس سے تجارتی و حرفتی ارتقا کے اثر کا اظہار ہوتا تھا۔ مملکتی
اعیانیت اور شہروں کے درمیان جو عناد معمولاً چلا آتا تھا اب اس کا مکمل نتیجہ

باب ۹ ۲۵۷ ظاہر ہوا۔ انگلستان' فرانس اور اسپین میں اہالی شہر اعیانی عروج کے دور میں بہت کچھ تکلیف اٹھانے کے بعد' طبقۂ امرا کو منقلب کرنے میں تاج کے خاص پشت پناہ بن گئے۔ چنانچہ ان تینوں ملکوں میں شاہی قومی حکومتوں کے اندر اہل شہر کے عنصر کو معقول اہمیت حاصل ہو گئی۔ ادھر جرمانیہ میں شاہی اقتدار کے زوال کے زمانے میں شہر عملاً خود مختار ہو گئے اور اطالیہ میں انھوں نے بالکلیہ زمانۂ قدامت کی شہری مملکتوں کی نوعیت اختیار کر لی۔ فلینڈرز کے شہروں اور چارلس (دلیر) کے درمیان' نیز لومبیا کے معاقدے اور جنوب جرمانی حکمرانوں کے درمیان کشاکش کے جو واقعات پیش آئے ان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ آبادی کے جو حصص صدیوں سے اہمیت سے معرا تھے' ان میں جارحانہ سیاسی احساس پیدا ہو گیا تھا اور اس حد تک یہ رجحان عمومی تھا۔ مگر یہ ضرور نہیں ہے کہ انگلستان میں واٹ ٹائلر کے خروج اور فرانس میں کسانوں کی شورش کے حوالوں سے اس میلان کے شیوع کو مبالغے سے بیان کیا جائے۔ ان آخر الذکر تحریکوں سے فی الاصل' ان آزار دہ اقتصادی حالات کے خلاف جو بالخصوص طاعون سے پیدا ہو گئے تھے محض مقامی ردعمل کا اظہار ہوتا ہے۔

جن مختلف رجحانات کا ابھی ابھی ذکر ہوا ہے' انھوں نے اگرچہ سیاسی فلسفے پر بلا شک و شبہہ اثر ڈالا مگر باقاعدہ تخیل پر سب سے زیادہ قطعی و راست اثر کے معلوم کرنے کے لیے ہمیں کلیسائی معاملات کی رفتار پر نظر کرنا چاہیے۔ اوینان کے پاپائی دربار پر مدت تک فرانسیسیوں کا غلبہ قائم رہنے کا کامل اثر یہ ظاہر ہوا کہ ۱۳۷۸ء میں ایک مخالف پوپ کا انتخاب ہو گیا[لہ]۔ اس طرح جو انشقاق پیدا ہوا

لہ۔ کارڈنلوں (جثالقہ) نے اولاً روما میں ایک اطالوی اربن ششم کو منتخب کیا مگر چند ماہ بعد اس کے انتخاب کو اس بنا پر ناجائز قرار دے دیا کہ رومیوں نے ان پر قدغن قائم کر دیا تھا' لہٰذا' انھوں نے فانڈی میں کلیمنٹ ہفتم کو منتخب کیا جو اوینان پہنچا اور فرانس نے اسے تسلیم کر لیا اور اس کی تائید کی۔ کیسٹائل' اریگان اور نیویر نے کلیمنٹ کو تسلیم کیا' جرمانیہ اور انگلستان نے اربن کی۔

باب ۱ وہ متواتر پاپائی انتخابات سے برابر قائم رہا اور اس کے نتائج نے تمام عالم عیسوی
۲۵۸ میں نہ صرف کلیسائی بلکہ سیاسی حالات پر اثر ڈالا۔ دو پاپاؤں کی موجودگی میں جو ایک
دوسرے کے اخراج عن الملت اور لعنت میں مشغول تھے اور مختلف حکومتیں ایسی
بناؤں پر ان کی تائید کرتی تھیں جو صریحاً خالص سیاسی نوعیت کی تھیں اس سے
کلیسا کا اتحاد اور اس کی حکومت کی لازمی شاہی نوعیت لوگوں کے دلوں
سے بہت سرعت کے ساتھ محو ہوتی گئی۔ نیک اشخاص جو مذہب کی اس تضحیک
سے کانپ رہے تھے، انھوں نے اس انشقاق کو مٹانے کی صدق دل سے کوشش
کی مگر پاپائی مطلق العنانی کے نظریے پر قائم رہنے سے ان کے راستے میں جو بے شمار
دقتیں حائل تھیں، ان کی وجہ سے روز افزوں جوش کے ساتھ اس خیال
کی طرف توجہ ہوتی جاتی تھی کہ کلیسا میں آخری اقتدار کا صحیح منبع عام مجلس
ہے۔ سنہ ۱۴۰۹ء میں اس قسم کی ایک جماعت کے واقعتاً پیسا میں جمع ہونے سے
مجلسی ارباب نظریات کے اعلیٰ مقاصد کچھ بھی پورے نہ ہوئے کیونکہ اس کا
فوری نتیجہ ایک تیسرے پوپ اور سہ گانہ انشقاق کی پیچیدگیوں کی صورت
میں ظاہر ہوا۔ مگر سنہ ۱۴۱۴ تا ۱۴۱۸ء میں کانسٹینس کی مجلس کو آخر الامر اس امر میں کامیابی
ہو گئی کہ ایک ایسے پوپ کو مسند آرا کرے جسے تمام کلیسا تسلیم کرلے۔ لیکن اس
نتیجے کے ساتھ ہی کلیسا کی حکومت میں اصلاحات بھی دائر و سائر ہو گئے جن سے
ایک بڑی حد تک پاپائی اقتدار کے بجائے مجلسی اقتدار قائم ہو گیا کلیسا کے
دستور حکومت میں مجلس عام ایک مستقل عنصر بن گئی اور اس پر عزم مقصد کا
اظہار ہوا کہ مطلق العنانی کو محدود شاہی سے بدل دیا جائے مگر اس مقصد کے
خلاف پوپ اور اس کے حامیوں نے پر زور دکامیاب مقاومت کی۔ یہ ۲۵۹
جنگ مختلف ہیئتوں کے ساتھ بیسل کی مجلس کے دور میں (یعنی سنہ ۱۴۳۱ء سے
سنہ ۱۴۴۳ء تک) جاری رہی اور اس کا خاتمہ مجلسی نظم کے عملاً ناپدید ہو جانے
پر ہوا لیکن اگرچہ ظاہراً پاپائیت کو فتح حاصل ہو گئی مگر مجلسوں کے بعد اس کا
امتیاز اور اس کا حقیقی اقتدار بہت کچھ گھٹ گیا۔ اس کو یہ فتح ایسے ذرائع
سے حاصل ہوئی تھی جس سے سیاسی ادارے کی حیثیت سے اس کی کمزوری

روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی۔ باب ۱

مجلسی دور کے اختلاف آرا نے مقننین و فلاسفہ کی توجہ کو جذب کر لیا،
اور تاریخ و حق کے مسئلے کو بالکلیہ از سر نو ڈھالنے کا شوق پیدا کر دیا۔ اس وقت
کے اصولوں میں نہ صرف مارسگلیو اور آدکم کے قاطع متکلمانہ انداز کا پتا چلتا تھا
بلکہ ترقی کن اطالوی "نشاۃ جدیدہ" کے آزادانہ تنقیدی طریقوں کا بھی پتا
چلتا تھا۔ چنانچہ نکلس (ساکن کیوسس) کی تجویز و یلا کے استدلال کی وجہ سے
سنہ ۱۴۴۰ء میں کانسٹینٹائن کے عطیے کو قطعی طور پر محض اساطیر کے درجے تک
پست کر دیا گیا۔ مزید براں، خود مجلسوں کی تنظیم اور ان کے طریق کار میں
بیشک وشبہ وہی رجحانات نظر آتے تھے جو خارجی سیاسیات کے معاملات
میں نمایاں تھے۔ کانسٹینس میں قوموں کے رائے دینے کا جو طریق اختیار
کیا گیا اس سے اقوام یورپ کی گروہ بندی کو قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اعیانیت
اور بادشاہی کی مخالفت کا اظہار پارلیمنٹ کے رچرڈ دوم شاہ انگلستان
کو معزول کر دینے سے ہوا اسی صفائی کے ساتھ اس کا اظہار پیسا اور
کانسٹینس میں مقتدایان دین کی جمعیتوں کے پاپاؤں کو معزول کر دینے ۲۶۰
سے ہوا۔ آخر میں جاگیری اعیانیت کے خلاف اہالی شہر کے ترقی پذیر سیاسی
اثر کی نظیر بیسل میں مقتدایان دین کے مقابلے میں چھوٹے درجے کے پادریوں
کی نمود اور ان کی جارحانہ روش سے ہوا جس سے انجام کار میں مجلس کا
خاتمہ بلا کسی نتیجے کے ہوا۔

۲۔ وائکلف اور ہس

مجلسی تصور کے کامل طور پر عمل پذیر ہونے کے قبل، انگلستان اور

لے۔ اس موقع پر پانچ قومیں تھیں:۔ اطالوی، فرانسیسی، جرمانی، انگریز، اسپینی۔

بانب بوہیمیا کی ان تحریکوں سے جو علی الترتیب وائکلف اور ہس کے ناموں سے وابستہ ہیں، صحیح طور پر اس زمانے کے خصوصی رجحانات کا اظہار ہوتا تھا۔ دونوں تحریکوں کی روح قومی اور مخالف پاپائی اور اپنے اظہار میں کم وبیش عمومی تھی۔ انھوں نے جس اعتقادی آلے سے کام لیا اس سے نہایت صاف طور پر مارسگلیو اور اوکم کا اثر ظاہر ہوتا تھا مگر وائکلف نے ایک بڑی حد تک اور ہس نے تقریباً بالکلیہ اپنے کو خالص مذہبی وکلیسائی مسائل کے لیے وقف کر دیا۔ جہاں انھوں نے سیاسیات میں ہاتھ لگایا ہے وہاں ان کی تعلیم ابتدائی کلیسا کی ہے یعنے دنیاوی اقتدار کو صرف اس لیے تسلیم کیا ہے کہ اس کی تذلیل کریں۔ لیکن محض اتفاق ہی اتفاق سے، عام حیثیت میں اقتدار کے ایک نظریے کو ترقی دی ہے۔ جو سیاسی خیال کی تاریخ میں دلچسپی واہمیت سے خالی نہیں ہے۔ یہ نظریہ اس کی ربانی وملکی "خداوندی" سے متعلق تصانیف میں موجود ہے[۱]۔

"خداوندی" سے وائکلف کی مراد ہستی مخدوم اور ہستی خادم کے

۲۰۱ تجریدی تصور سے ہے[۲]۔ اس طرح اس اصطلاح سے خدا کا تعلق کائنات کے ساتھ بادشاہ کا تعلق اس کی رعایا کے ساتھ، اور مالک کا تعلق اپنے ملازموں اور اس کے املاک کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے مگر اصول کے یہ مختلف مظاہر ایک ہی سطح پر نہیں قائم ہیں۔ خدا کی خداوندی سب سے بالاتر اور سب سے عظیم تر ہے اسے خداوند اعلیٰ کہا جا سکتا ہے[۳] اور اس کا اقتدار دوسرے بادشاہوں کی طرح مختلف المدارج ماتحتوں کے واسطے سے منقسم نہیں ہے

---

[۱] - وائکلف کے تصانیف، مکمل تنقیدی ذرائع کے ساتھ "مجلس وائکلف" (Wycliffe Society) کی جانب سے شائع ہو رہے ہیں۔

[۲] - اس کی تعریف حسب ذیل ہے: "یہ ایک تعقلی حالت ہے جس کے بموجب مقصود یہ ہے کہ جو اس کی خدمت کرتا ہے اس پر حاوی رہے"۔ ربانی حکومت (on Divine Lord ship) جلد اول باب اول۔

[۳] - ربانی حکومت جلد اول، ۵۔

باب ا　بلکہ ہر شے جو اس کے تابع ہے اس پر براہِ راست نافذ ہوتا ہے۔ یہ ربانی خداوندی ہے۔ ادنیٰ انواع میں دو اصناف ہیں، طبعی اور ملکی "فطری خداوندی" یا اناجیلی وہ ہے جس میں اناجیل کے قانون کے تحت وہ تمام لوگ شامل ہیں جو سایۂ مرحمت ہیں یعنی تمام نکوکار اس میں داخل ہیں، "ملکی خداوندی" انسان کی بنا کردہ ہے، یہ گناہ سے وقوع میں آئی اور ہر اعتبار سے دوسرے انواع سے کم درجے میں ہے۔ صحیح مفہوم میں حقوق انھیں لوگوں کے لیے ہیں جو اناجیلی خداوندی میں شریک ہیں یعنے جنھیں فی الاصل خدا نے اپنی دین سے سب کچھ دیا ہے۔ ملکی دولت و اختیار خداوندی کا سایہ ہیں اور محض انھیں حاصل ہو سکتے ہیں جن پر خدا کی رحمت ہے املاکی انتظام کے تمام مانوس حالات یعنے انتقال وصیت وغیرہ سب کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ان جزوں کا نظم و نسق ہے جن کا حقیقی حق خدا کی ذات میں اور اس کے قانون کے تحت اس کے منتخب کردہ شخص میں ہے۔

۲۶۲　وائکلف کے تمام تخیل میں یہ خصوصیت کاملاً موجود ہے کہ خداوندی کے تصور میں املاکی حقوق اور سیاسی اقتدار کو ناقابل امتیاز طور پر ملا دیا ہے۔ اس کا نقطۂ نظر جاگیری ہے اور ربانی خداوندی کے ساتھ ملکی خداوندی کی مثال بار بار جاگیری آقا اور اس کے تابع سے دی گئی ہے[۱]۔ انسانی حکومت کے باب میں اس نے بادشاہی اور اعیانیت کے نسبتی اوصاف پر کسی قدر توجہ کی ہے۔ آخر الذکر کی نسبت اس کا خیال ہے کہ خداوندی قانون کے تحت میں حالت بے جرمی (معصومیت) کی ایک صحیح شکل ہے[۲] مگر اول الذکر کی ضرورت حالت گناہ کی صورتوں سے لاحق ہوتی ہے۔ لیکن بادشاہی اختیار کا انحصار درحقیقت انسانی قانون پر نہیں بلکہ

---

[۱]۔ مثلاً ربانی حکومت جلد اول، ۱۸ و مابعد۔

[۲]۔ وائکلف کی اعیانیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں افلاطون کے "متولیان"، ارسطو کی اعیانیت نکوکاری، اور بنی اسرائیل کے "قضاۃ" کے خیال کو باہم ملا دیا گیا ہے۔ ربانی حکومت جلد ا، ۲۷۔

خدائی رحمت پر ہے، اس لیے صحیح شاہی اقتدار نہ موروثی جانشینی سے باٹ۱
حاصل ہوتا ہے نہ انتخاب سے جس وارث کا اصطباغ نہ ہوا ہو وہ جسمانی
گناہ کی حالت میں ہونے کی وجہ سے اس وقت تک خداوندی نہیں حاصل
کر سکتا جب تک یہ نقص رفع نہ ہو جائے۔ ہر ایک مسیحی بادشاہ، سورما یا دوسرے
ملکی آقا اپنے جسمانی باپ کی بہ نسبت اپنے روحانی باپ کے زیادہ پابند ہیں۔
اس عقیدے سے وہ یاد تازہ ہو جاتی ہے جو پاپائی تفوق کے اصول کے بنانے
میں حامی پاپائیت فریق نے اس سے قبل استعمال کیا تھا۔[1] علیٰ ہذا غلامی کی
نسبت اس نے بعینہ وہی اصول پیش کیا ہے جو سینٹ آگسٹین کا تھا یعنے یہ
ایک انسانی ادارہ ہے جو نتیجہ ہے گناہ کا، اور خدا کے منتخب گروہ کی نظر میں
غلامی کی دنیوی حالت کچھ وقعت نہیں رکھتی کیونکہ فی الاصل سب مساوی
طور پر آزاد و شریف ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "غلامی تین قسموں کی ہے، ایک خدا
کے تابع ہونے، دوسرے انسان کے تابع ہونے، تیسرے گناہ کے تابع ہونے ۲۶۳
کے اعتبار سے ہے۔ ان میں سے پہلی اعلیٰ واشرف شے ہے، دوسری کی
کچھ پروا نہ ہونا چاہیے اور آخری بدترین ممکن شے ہے۔"[2]

وائکلف نے جس طرح اپنے نظریے کا اطلاق ان مسائل پر کیا جو معمولی
مفہوم میں دنیاوی ملک سے واسطہ رکھتے تھے اور کلیسا کے ساتھ جس طرح
ان کا تعلق تھا اس سے نہایت ہی نمایاں طریق سے اس پر ارتداد کا
الزام لگ گیا۔ انسانی خداوندی کی ثانوی اور تابع نوعیت سے اس نے یہ
نتیجہ نکالا کہ دائمی ملکی ملک کا حق نہ کوئی فرد واحد دے سکتا ہے، نہ کل نسل انسانی
دے سکتی ہے، نہ خود خدا دے سکتا ہے۔ اس کا ایک ضمنی نتیجہ یہ تھا کہ کلیسائی
اشخاص یا شخصیات املاک دنیاوی کا ناقابل انفکاک حق نہیں رکھتے،

---

[1] حسب بالا صفحہ ۲۱۷۔

[2] غلامی تین قسم کی ہے، خدا کی، انسان کی اور گناہ کی۔ ان میں سے پہلی سب سے بہتر ہے، دوسری ایسی ہے کہ اس کی پروا نہ کی جائے، اور تیسری حد امکان تک بدترین۔ بانی حکومت جلد اول صفحہ ۴۴۔

باب ۱

یہ چیزیں ناروا استعمال کی صورت میں ان سے نکال لی جاسکتی ہیں۔ شاہ جان نے پوپ انوسنٹ سوم سے جس خراج کا وعدہ کیا تھا اس کو برابر ادا کرتے رہنے سے انگریزی پارلیمنٹ کے انکار کر دینے کی وجہ سے اس نتیجۂ ضمنی کے اطلاق کو فوری عملی اہمیت حاصل ہو گئی۔ وائکلف نے اپنے خاص اصول موضوعہ سے برأت اور اخراج عن الملت کے اس خیال کے لیے بھی تائید حاصل کی جسے مارسگلیو اور اوکم نے بہت زور کے ساتھ ثابت کیا تھا۔ تمام دوسرے انسانی افعال کی طرح اس میں بھی قسیس کے فرض کی نسبت یہ قرار دیا گیا تھا کہ وہ حضرت عیسیٰؑ کے قانون کی مطابقت سے مشروط ہے، لہذا کسی معاملے کے فیصلے کا حقیقی و اصلی جواز صرف اسی حد تک ہے جس حد تک وہ خدا کی مرضی سے مطابقت رکھتا ہو۔ اس سے کچھ نہیں ہوتا کہ پاپاؤں کے احکام اور دوسرے تحریرات سے اسے کتنی ہی تقویت کیوں نہ پہنچائی گئی ہو۔ گناہ کی معافی اور کلیسا سے اخراج کی توثیق انسانی افعال سے ہو سکتی ہے مگر فی الواقع ان کا ۲۶۴
عمل ان انسانی افعال کے بغیر ہو جاتا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ خداوندی کے متعین کرنے والے امور رسمی و تحریرات اس واقعی خداوندی پر موثر نہیں ہوتے جن کا تعین خدا کی بارگاہ میں ہوتا ہے۔ ان اصولوں سے آخر میں نہایت ہی اہم نتیجہ یہ اخذ کیا گیا ہے کہ کلیسا کو دنیاوی املاک سے جو عشر اور دوسری امداد ملتی ہے وہ اخراج عن الملت کے ذریعے سے جبراً حاصل نہیں کی جاتی۔

عام حیثیت میں وائکلف کا اصول وہی ہے جو تمام مسیحی دور میں عام رہا ہے یعنے ربانی یا طبعی قانون کو انسان کے ایجابی قانون پر فضیلت حاصل ہے۔ وائکلف کی نسبت سے زیادہ مختص خصوصیت یہ ہے کہ وہ جاگیری تعلقات کی تشبیہ کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ خدا اور اس کے

لہ۔ انسان کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ خارج الملت کیا جائے جب تک کہ وہ خود اولاً مخصوصاً خود اپنے کو خارج الملت نہ کرے۔

باب۹ قانون کی عبارت اعلیٰ کو قائم رکھا گیا اور اس کی توضیح و تشریح کی گئی ہے، اور یہ نہ صرف افلاطون کے سے تخیل پرستانہ اصولوں سے بلکہ یورپ کے معاشری نظم کے اصولوں سے بھی ایسا کیا گیا ہے۔ وائکلف کے وقت تک جاگیری سیادت اعلیٰ کا روزانہ کی زندگی کے معاملات کے ساتھ بلا واسطہ و ظاہری تعلق اس قدر منقطع ہو گیا تھا کہ اس سے، اس ربانی سیادت اعلیٰ کے لیے ایک صریحی و بدیہی تشبیہ مہیا ہو گئی جس کا جوہر اصلی روحانیت اور عقیدے کے حدود میں واقع تھا۔

سیاسی نوعیت کے اصولوں میں ہس نے اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا جو اس نے آزادانہ طور پر وائکلف سے لیا تھا[1]۔ اس کے کام سے جہاں تک ہمیں تعلق ہے، وہ یہ تھا کہ اس نے پادریوں کے اختیار مطلق کے انتہائی ۲۶۵
دعاوی کے خلاف ردعمل کی تحریک کو ایک نسل آگے بڑھایا اور وسطی یورپ میں پھر ان اصولوں کو تقویت دی جنھیں مارسگلیو اور اوکم نے شائع کیا تھا، یعنے کلیسا کے دنیاوی مقبوضات اس کی ہیئت کذائی کے لیے حقیقی عنصر نہیں ہیں، یا پاپائے بادشاہی خدا کا قائم کیا ہوا ادارہ نہیں ہے، اور حقیقی کلیسا کوئی فرد واحد یا گروہ افراد نہیں بلکہ اہل ایمان کی کل جماعت ہے۔[2]

---

[1] مقابلہ کیجئے:۔ "گولڈ اسٹ" میں" اہل کلیسا کو دنیاوی حقوق سے محروم کرنے کے متعلق اس کا عزم" جلد اول صفحہ ۲۳۲ ہس نے یہاں شرح و بسط کے ساتھ دنیاوی حکمرانوں کے اس حق کی حمایت کی ہے کہ وہ خرابی کی بنا پر اہل کلیسا کو املاک سے محروم کر سکتے ہیں اور جابجا اس کے دلائل بلفظہا وائکلف سے لیے گئے ہیں۔

[2] ہس نے وائکلف ہی کے اتنے کامل طور پر یہ رائے قائم رکھی ہے کہ کلیسا جملہ سابق التقدیر جماعت پر مشتمل ہے۔ ملاحظہ ہو گیسلر حسب بالا جلد سوم صفحہ ۴۲۳، تعلیق ۱۸۔

۳- جرسن اور مجلس کانسٹینس

جو اسباب وائکلف اور ہس کے اصولوں کے بروئے کار آنے کے
موجب ہوئے، انھیں اسباب کا نتیجہ ہونے کے اعتبار سے کانسٹینس کی مجلس بھی
کچھ کم نہ تھی مگر ان اصولوں کی انتہا پسندی کے متعلق اس مجلس نے شدید ترین
مخالفت کا اظہار کیا۔ ہس ابنار ہیزم پر جلا دیا گیا، اور وائکلف بھی مرنے
کے بعد شہید قرار دیدیا گیا۔ جو لوگ اس انشقاق کو رفع کرنے کے لیے
جس نے کلیسا کو تباہ کر دیا تھا، اس سرگرمی سے محنت کر رہے تھے، ان کے
نزدیک بحالی نظم و امن کا طریق یہ نہیں تھا کہ عقائد میں بدعتیں کی جائیں بلکہ
تنظیم اور نظم و نسق کی اصلاح سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا تھا۔ اہل مجلس
اپنے اس مقصد کے انقلابی میلان سے واقف تھے کہ وہ پوپ کو مجلس عام
کے تابع کرنا چاہتے ہیں، مگر اس کے ساتھ ہی وہ قدیم ترتیب میں اس ۲۶۶
سے زیادہ ترمیم کے سخت مخالف تھے جسے وہ قطعاً ناگزیر سمجھتے تھے۔
وہ صحیح مفہوم میں مصلح تھے، انقلابی نہیں تھے۔

تمام مجلسی تحریک کی روح رواں جامعۂ پیرس کا ذی علم و فصیح و بلیغ امیر جان جرسن اور اس کا قابل احترام مرشد ایلی کا کارڈینل پئر تھا۔ ان دونوں نے ایک موثر مجلس عام قائم کرنے کے لیے برسوں سخت محنت اٹھائی، اور جب کانسٹینس میں ان کی کوششیں بار آور ہوئیں، تو کامیاب اصلاح کے دشوار گزار راستے میں رہبری کرنے کے تمام فریقوں کی آنکھیں انھیں دونوں کی طرف لگی ہوئی تھیں۔ میقات مجلس کے قبل اور اس کے دوران دونوں حالتوں میں جرسن کی تحریروں میں[1] کلیسائی تنظیم

[1] ان میں سے ہمارے لیے جو سب سے زیادہ اہم ہیں وہ "گولڈاسٹ" بادشاہی (Monarchia) جلد دوم ۱۳۸۴ و مابعد پر طبع ہوئی ہیں۔

باب ۱ کی صحیح صورت کے طور پر محدود شاہی کا ایک منجانلا نظریہ پیش کیا گیا تھا۔ اس نظریے سے یہ لازم آتا ہے کہ مدتوں کے تحمند پیٹر والے اصول کو باقاعدہ رد کردیا جائے اور اس نظریے میں مارسگلیو کے اصول کی متعدد نوعیتیں بھی شامل ہیں، مگر جرسن اس قدر استیصالی نہیں ہے جس قدر اس کا پیشرو تھا، وہ مارسگلیو کی عمومیت کے متعلق کچھ سننا نہیں چاہتا تھا۔ حکومتی اعتبار سے اس کا کلیسا ایک جماعت حکمرانان تھا، اہل مذہب کی عام جماعت نہیں تھا۔ مختصر یہ کہ کلیسائی سیاسیات کے تصور میں وہ اعیانی تھا۔

مجلسی تحریک کی قدامت پرستی اور پھر اس کے ساتھ انقلابی نوعیت کی توضیح خصوصیت کے ساتھ اس فکر و کاوش سے ہو جاتی ہے کہ "ضرورت" اور "بہبود عام" کو نہایت ہی دور رس اصلاحات کی بنیاد بتایا گیا ہے۔ مثلاً پوپ کی منافرت یا اس کی اطاعت سے انکار کے متعلق یہ خیال ہو سکتا ہے کہ گاہ بگاہ یہ عیسائیوں کا حق اور فرض ہو جاتا ہے مگر اس کی بنائے اصلی کوئی مقدس ضرورت یا مغلوب کن حالات کا دباؤ ہونا چاہیے[1]۔ فی الواقع، اس ۲۶۷ انشقاق کو فتح کرنے کی کارروائی میں صاف طور پر یہ قبول کیا جاتا تھا کہ اس کا اہم قدم خلاف ضابطگی پر ہے۔ ضرورت کے اس تصور کے اس کثرت کے ساتھ بار بار ظاہر ہونے سے انگلستان میں وھگوں کے انقلاب کا پرزور خیال ذہن میں آجاتا ہے[2] اور جب یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جرسن اور وھگ دونوں کی کوشش یہ تھی کہ عمومیت کی شان و علو کے لیے کوئی بنیاد قائم کیے بغیر مطلق العنانی کے ختم کر دینے کو حق بجانب ثابت کردے۔ مغلوب کن ضرورت کی بنا پر پوپ اور بادشاہ سے نکال کر جو مطلق العنان اختیار (علی الترتیب) مجلس اور پالیمنٹ کو سپرد کیا جانا منظور تھا، اسے توافق کو ہر طرح پر قربان کرکے اس حد تک روکنا تھا کہ اسی مذکورۂ بالا بنا پر اسے رعایا کی عام جماعت

---

[1] پوپ کو برطرف کرنے سے متعلق (De Auferibilitate Papae.) صفحہ ۱۳

[2] مقابلہ کیجئے برک: مضمون "نئے وھگوں سے قدیم وھگوں کی جانب مرافعہ"۔

باب ۱

کی طرف بڑھا دیا جائے[1]۔

کلیسا کے اندر اعلیٰ اقتدار کے متعلق جرسن کا اصول اس ہوشیاری سے مرتب کیا گیا ہے کہ مجلس کو معقول فوقیت حاصل ہو جائے اور اس کے ساتھ ہی پوپ کے روایتی اقتدار کو کم از کم نقصان پہنچے۔ باضابطہ طور پر اختیار کلی روما کے امام (مقتدا) کے ہاتھ میں رہے مگر اس کے عقب میں اور اس کے ضمیمے کے طور پر کلیسا کا اختیار کلی ہو اور یہ کلیسا وہ ہو جس کی تنظیم مجلس عام کی شکل میں ہو اور وہی اس کی نمایندہ ہو۔ آخر الذکر کا فرض یہ ہو گا کہ وہ کلیسا کے اتحاد کی فکر کرے خاص خاص اشخاص کو اختیار تفویض کرے ۲۶۸
اور پاپائی اختیار جس طریق پر استعمال ہو اسے قانوناً منضبط کرے[2]۔ درحقیقت پوپ کلیسا کا انتظامی گماشتہ بن جائے صرف اہم معاملات میں اسے اختیار تمیزی حاصل ہو کیونکہ مجلس دائماً اجلاس نہیں کرتی رہتی اور نہ آسانی سے طلب ہو سکتی ہے[3]۔ پاپائی اقتدار اعلیٰ کی اس معقول معدومیت کو جرسن نے اس طرح چھپایا ہے کہ مقتدا کے علو شان کے جو مقولے زبان زد تھے ان کا بار بار ذکر کیا ہے اور اسی طرح اس خیال کا بھی بار بار اظہار کیا ہے کہ مجلسی فوقیت کا دعویٰ زیادہ تر انشقاق کے نغویات اور کلیسا کے مہلک خطرے ہی کی وجہ سے بیجا ثابت ہو سکتا ہے۔ تاہم جو نظم قرار دیا گیا ہے اس کا انداز و میلان صاف و اضح ہے اور اس احساس و ادراک میں کوئی شبہہ نہیں کہ قدیم کلیسائی نظم کو پلٹ دینے والے اصول کا شیوع ہو گیا ہے۔

اسی زمانے میں یہ اچھی طرح سمجھ لیا گیا تھا کہ یکسیری حکومت شاہی کے محدود کرنے کے یہ اصول جس طرح کلیسائی نظم پر عائد ہو سکتے ہیں اسی طرح سیاسی نظم پر بھی عائد ہو سکتے ہیں۔ مجلس کے اختیار اور اس کی سرگرمی سے

---

[1]۔ (کنجیاں دی گئی ہیں ایک کنجی نہیں بلکہ ایک کرنے کے لیے)

[2]۔ رسالہ دربارۂ اختیار کلیسا جلد دوم۔

[3]۔ ایضاً ۱۰۱۔

باب ا

متعلق سیاحثہ نصف صدی تک مغربی یورپ کے علمی حلقوں میں دلچسپی کا مرکز بنا ہوا تھا، اور اگرچہ کلیسائی مباحث کی عظمت میں یہ خیال دب گیا تھا پھر بھی اہل کلیسا کی بحثوں سے اس نے نہایت ہی اہم اثر قبول کیا۔ جرسن کے تمام تصانیف سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نہایت صریحی طور پر اس سے آگاہ تھا کہ اس کے اساسی اصول جس طرح کلیسائی حکومت سے متعلق ہیں اسی طرح سیاسی حکومت سے بھی متعلق ہیں۔ اس مانوس عام فرق کو قائم رکھتے ہوئے کہ حضرت عیسٰی نے کلیسا کو جو قانون عطا کیا ہے وہ ہمہ گیر ہے اور خالص دنیوی ۲۶۹
قانون مکان و زماں کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے[۱] اس نے یہ رائے قائم کی ہے کہ قانون کے ساتھ منتظم کار کا تعلق اور حکومتی تنظیم کی عام ترتیب ایسے اصول سے متعین ہوتی ہے جو کلیسا اور مملکت دونوں میں یکساں ہیں فی الاصل، اس کے عام استدلال کا مطالبہ یہ ہے کہ قانون پر فایق ہونے کا جو وصف شہنشاہ کی جانب منسوب کیا جاتا تھا، پوپ کے لیے اس سے نہایت صریحی طور پر انکار کیا جائے۔ دنیوی قانون میں ان مقولوں کا کہ "حکمراں کو جو کچھ پسند ہو" اور "حکمراں قوانین سے مستثنٰے ہیں" جواز جو کچھ بھی ہو، کلیسا میں ان کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ کہنا کہ "پوپ قانون سے بالاتر ہے مکارانہ دغابازانہ خوشامد ہے[۲]" کلیسا کے قانون کے اوپر اگر... کوئی صاحب اقتدار ہے تو وہ مجلس عام ہے جسے یہ اختیار ہے کہ پاپاؤں اور سابقہ مجلسوں نے جو قوانین بنائے ہوں ان کی تاویل، ترمیم و تنسیخ کرے۔ ارسطو نے حکومتوں کی جو تقسیم کی ہے اس سے اس حکومت کا خیال حاصل ہوتا ہے جسے کلیسا میں رائج ہونا چاہیے، یعنے یہ مرکب شکل حکومت ہونا چاہیے جس میں شاہی، اعیانی، اور اشرافی عناصر شامل ہوں[۳]۔ جرسن کا خیال یہ

لہ۔ "پوپ کو برطرف کرنے سے متعلق" وارسالۂ سیاسیات مذہبی ۱۳۔ لہ خطبہ جو ۲۲ر جولائی کو ہوا ۱۴۱۵ گولڈاسٹ جلد دوم ۱۰۴۷۔ لہ۔ خطبہ جو ۲۲ر جولائی کو ہوا گولڈ است جلد دوم صفحہ ۱۴۱۰ ارسطو جس عمومی شکل کو عمومیت Polity کہتا ہے جرسن اس کا نام Timocratio رکھتا ہے۔

ہے کہ مرکب شکل کے اصول کو فرانس نے اس حد تک اختیار کرلیا ہے کہ بادشاہ باب۱
اور پارلیمنٹ میں شاہی اور اعیانی عناصر موجود ہیں مگر اس کامل امتزاج میں
ابھی بہت کچھ کوتاہیاں باقی رہیں۔ تاریخی حیثیت سے یہ امتزاج موسئے کے ۲۷۰
تحت میں اسرائیلی دولت عامہ کی تنظیم میں ملتا ہے جس میں خود موسئے
شاہی عنصر کے بجائے تھے' بہتر اکابر (شیوخ) اعیانی عنصر تھے' چھوٹے
درجے کے حکام اشرافی یا عمومی عنصر تھے[1]

محدود حکومت،[2] قانون کی حکمرانی' اور قطعی قانون و روایات کا انصاف اور مفاد عامہ کے مقتضیات کے تابع ہونے کے بارے میں جرسن اور اس کے حلیفوں کے قاطع و قامع دعاوی نے کانسٹینس کی مجلس کے فیصلوں میں کامل توثیق حاصل کرلی اور اس طرح اس زمانے کے ذہنی ادراک میں سرایت کرگئے۔ اس واقعہ پر نظر کرتے ہوئے ایک جدید العصر مصنف کے یہ خیالات بجا معلوم ہوتے ہیں کہ اس مجلس نے۔

"اول وسیع پیمانے پر خالص سیاسی تصادم کا اظہار کیا اور اس میں دستوریت کے تصورات پر یورپی قبول عام کی مہر ثبت ہوگئی۔ اس مجلس نے سیاسیات کا ایک ایسا نظم پیش کیا جو منطقی تھا، اس میں اعتقادی عنصر کو بالکل دخل نہ تھا' اس نے بادشاہوں کے حقوق کو بچالیا مگر اس کے ساتھ ہی قوم کی آزادیوں کو محفوظ کردیا اس نے آیندہ نسلوں کے دستوری مصلحین کے لیے راستہ صاف کردیا[3]

[1] ۔ رسالہ دربارۂ اختیار کلیسا۔
[2] ۔ ملاحظہ ہو بالخصوص رسالہ "وحدت کلیسا کا حصۂ دوم"۔
[3] ۔ جے۔ نوایل فگس: "مجلس کانسٹینس کے سیاسیات" مطبوعہ Transactions of the Royal Historical Society سنہ ۱۸۹۹ء صفحہ ۱۰۳۔

باب ۱

۴۔ نکولس (ساکن کیوسا) اور مجلس بازل

بازل کی مجلس جس میں کلیسائی حکومت کے نظم کو (جس کا حکم کانسٹینس میں دیا گیا تھا) نہایت کامل طور پر حیطۂ عمل میں لایا گیا اور بعد میں اسے تباہ بھی کیا گیا، اس مجلس میں ان سے بدرجہا زیادہ استیصالی نظریوں پر غور کرنے کا موقع ملا جن پر اس سے قبل غور ہو چکا تھا۔ مجلس کی جانب پاپائی دربار کی رجعت پسندانہ روش نے اصلاحی جماعت کے بائیں بازو کو آگے بڑھا دیا اور مخالف شاہی
۲۷۱ دلیل کو ابتدائی حد سے متجاوز کر کے (جہاں جرسن ٹھہر گیا تھا) پوری طرح عمومیت کے حدود میں پہنچا دیا۔ نکولس (ساکن کیوسا) جو ایک وسیع العلم جرمانی تھا، جدید مفہوم میں علمی طبیعت کا شخص تھا اور منطق و قوت نظری میں بہترین متکلمین کے ہم پایہ تھا، اس نے اپنی تصنیف "اتفاق کیتھولکی" Concordantia Catholiea [1] کے ذریعے سے مجلس کے سامنے ایک ایسا نظریہ مہیا کر دیا جو اس کی ضرورتوں کے مطابق تھا۔ اس نہایت ہی قابل قدر کتاب میں ایک ایسا اصول پیش کیا گیا ہے، جو اپنی جدت و غیر معمولی قوت کی وجہ سے ممیز ہے، اور صراحت میں ایسا ہی ہے جیسا ایک صدی قبل مارسگلیو کا اصول تھا، جس سے بعض اعتبارات میں وہ مشابہت رکھتا ہے۔ سیاسی نظریے کے ازمنۂ وسطے کے طرز سے منقلب ہو کر ازمنۂ جدید کے طرز میں آنے سے متعلق اس نظریے کے دو نکات خاص طور پر ہماری توجہ کے محتاج ہیں۔ پہلا نکتہ نظریۂ ہم آہنگی یا اتحاد ہے اور دوسرا حکومت کی بنیاد کی حیثیت سے عمومی مرضی کا نظریہ ہے۔

نظریۂ ہمنوائی میں، کیوسینس نے یہ قرار دیا ہے کہ مادی و روحانی مظاہر میں اور تمام اجزا کے عناصر اصلیہ میں (جن میں چھوٹے سے چھوٹا جز و تک

---

[1] اس کی تصانیف میں (باسل ۱۵۶۵ء) جلد ۲ صفحہ ۶۹۲۔

شامل ہے) کل کے ساتھ نظم و ربط پایا جاتا ہے۔ خدا کی کائنات کو ایک عضوی شے باب ۱
خیال کیا گیا ہے جس میں ہر ایک عنصر اپنا اہم فرض ادا کرتا ہے۔ اسی طرح
انسانی معاملات میں تمام خدائی تجویز کا ہر ایک عنصر اپنے سے چھوٹے عناصر کے
مجموعوں پر مشتمل ہے جو اتحاد باہمی کے ساتھ کامل دکل کے لیے اپنا فعل انجام
دیتے ہیں۔ کلیسا اور شہنشاہی وہ دو جلیل القدر ادارات ہیں جن میں انسانی معاملات
۲۷۲ کی تنظیم کی گئی ہے اور ان میں سے ہر جزو کا ایسا سلسلہ ہے جن کے تعلقات
کل کے ساتھ وابستہ ہیں۔ پس کیوسینس کے خیال کا عطر یہ ہے کہ جو اصول
کلیسائی اعضا کے باہمی تعلقات کو متعین کرتے ہیں وہ قطعاً ویسے ہی ہیں جیسے
دنیاوی حکومت میں شائع ہیں۔ یہ نظریہ قرار دے کر کہ کلیسائی حکومت میں
مجلس مرکزی عضو ہے اس نے بالاستقلال یہ رائے قائم رکھی ہے کہ سیاسی
تنظیم میں بھی مجلس کو مرکزی جگہ ملنا چاہیے[۱]۔ اس کے خیال میں ان دونوں کا
تطابق محض تشبیہ یا سہولت کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا امر واقعہ ہے
جس کی جڑیں ہستی کی بنیادوں کے اندر ہیں۔ کیوسینس نے اس خیال پر
جس قدر زور دیا ہے اس سے کلیسائی و سیاسی نظریے کے قریبی تعلق اور
باہمی اثر کی نہایت موثر توضیح سامنے آگئی ہے[۲]۔

پس حکومتی اختیار کے ان دو انواع میں اس ارادی تعلق کو
ذہن میں محفوظ رکھ کر، ہم اس اصول کی ضرورت کا اندازہ بہت آسانی

۱۔ "اتفاق کیتھولکی" جلد سوم باب ۱۲۔

۲۔ کلیسا اور شہنشاہی کے تطابق کو واضح کر کے دکھانے میں کیوسینس کو بہت مشکلات سے سابقہ پڑا ہے اور یہ شہنشاہی کی غیر مربوط حالت کی وجہ سے ہوا، کیونکہ وہ اتنا دقیق بصر ہے کہ یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ اسے نہ سمجھتا۔ جرمانی شہنشاہی پر ایک مہلک مرض نے حملہ کر دیا ہے۔ اگر اس مرض کا فوراً علاج نہیں کیا گیا تو یہ شہنشاہی مر جائے گی اور جرمنی میں اقتدار اعلیٰ کی تلاش بے سود ہو گی"۔ دربارۂ اتفاق کیتھولکی جلد سوم صفحہ ۳۲۔

باب ۱ کے ساتھ کر سکتے ہیں، جسے مجلس عام کے تشریعی اور دوسرے اقتدار کے منبع کے متعلق کیوسینس نے پیش کیا ہے۔ ابتدائی کلیسائی مجلسوں کے امتحان سے تاریخی طور پر یہ ثابت کر کے کہ ان جماعتوں کے باضابطہ اعلانات حاضرین مجلس کی رضامندی کی وجہ سے نافذ العمل ہوتے، وہ اس وسیع اصول کی طرف قدم بڑھاتا ہے کہ ہر ایک قانون کے جواز کی بنا ان لوگوں کی قبولیت یا ۲۷۳ رضامندی ہے جن پر اس کا اطلاق ہوتا ہے[۱]۔ قبولیت کا اظہار عمل یا رواج سے ہو سکتا ہے اور پاپاؤں کے احکام کو قانون سمجھنا صرف اسی مفہوم پر مبنی ہے۔ یہ خدائی یا فطری حق کا ایک اصول ہے کہ ذمہ داری کا واحد منبع عام رضامندی ہے[۲]۔ کیوسینس نے اس صداقت پر جس طرح بحث کی ہے وہ قطعاً اسی شکل میں ہے جو اٹھارھویں صدی میں عام ہو گئی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ چونکہ تمام آدمی فطرتاً آزاد ہیں، اس لیے تمام حکومت خواہ تحریری قانون کی شکل میں ہو یا حکمراں کی مرضی کی شکل میں تنہا رعایا کی مرضی سے پیدا ہوئی ہے، اور چونکہ فطرتاً تمام آدمیوں کو اختیار کا عطیہ مساوی بانٹا ہے اس لیے کسی ایک شخص کی اعلیٰ حیثیت کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ وہ بقیہ کی پسند یا رضامندی سے ہو[۳]۔ لہٰذا قانون کی طرح شخصی تسلط کا منبع بھی قوم کے اندر پایا جائے گا۔

۱۔ قانون کی صحت و جواز ان لوگوں کے اتفاق پر برقرار رہتی ہے جن پر ان قوانین کی پابندی عائد ہوتی ہے۔ دربارۂ اتفاق کیتھولکی، جلد دوم صفحہ ۱۲۔

۲۔ اس نتیجے کے خلاف کوئی قانون یا کوئی رواج قابل جواز نہیں۔ یہ بعینہ ایسا ہے جیسے اس ربانی و فطری حق کے خلاف کوئی امر جائز نہیں جس پر یہ نتیجہ مبنی ہے۔

۳۔ چونکہ تمام لوگ از روئے فطرت آزاد ہیں، اس لیے تمام حکومتیں خواہ وہ تحریری قانون کی شکل میں ہوں یا حکمراں کی مرضی کی صورت میں ان کا وجود محض رعایا کے اتحاد و اتفاق کی وجہ سے ہے، وجہ یہ ہے کہ انسان اگر از روئے فطرت یکساں قوی اور یکساں آزاد ہیں تو ایک شخص کی صحیح و مسلمہ قوت اس وقت تک نہیں قائم ہو سکتی جب تک کہ بقیہ کے انتخاب و اتفاق سے ایسا نہ کیا جائے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قانون اتفاق باہمی سے وجود میں آتا ہے۔

باب ۲ کیوسینس کا یہ استدلال جس کی نسبت یہ مقدر تھا کہ
سیاسی خیال و عمل کی تاریخ میں اسے اس قدر شہرت کی زندگی حاصل ہو،
۲۷۴ ابتدائے کار میں بالکل نیا معلوم ہوتا تھا۔ یہ استدلال جن عام فقرات پر
مبنی ہے وہ مانوس عام تھے اور رومی شہنشاہی مقننوں کے وقت سے
فطری حقوق کے مباحث میں اکثر استعمال ہوتے رہے ہیں مگر اس اصول کا
اطلاق اخلاقیات اور شخصی قانون کے سوالات تک محدود رہا تھا۔ ان اصول
کو خالص سیاسیات میں پہنچانے اور انھیں قانون عامہ کے ایک نظریے کی
بنیاد بنانے میں کیوسینس نے ایک دلیر بدعتی کی دوربینی و جرأت کا اظہار
کیا ہے۔ اس اصول کی اہمیت سے اس کا پوری طرح باخبر ہونا افتتاح باب
کے اس اشارے سے ظاہر ہے کہ جن خیالات کو وہ اب پیش کرنا چاہتا ہے
ان کا اقتضا یہ ہے کہ بحالات موجودہ ان پر جس قدر بحث کی گئی ہے اس سے
زیادہ مکمل بحث کی جائے۔[۱]

عمومی اقتدار اعلیٰ کے اصول کی بنیاد پر وہ اس زیادہ مانوس عام
نظریے کی عمارت کھڑی کرتا ہے کہ شخصی حکمراں درحقیقت قانون کا پسند کردہ
عامل ہے۔ وہ اسی جماعت کا نشان اور نمایندہ ہے جس سے اسے اقتدار
حاصل ہوا ہے، اور جس نسبت سے وہ اپنے حلقۂ پسندیدگی سے براہِ راست
تعلق رکھتا ہے، اسی نسبت سے رہنما و حکم وہ نمایندے کی حیثیت میں اس
کا فرض زیادہ مکمل و قطعی ہے۔ چنانچہ اسقف کی ذات سے (جو دوسرے
اسقفی ارباب مناصب کی طرح انتخابی نمایندہ ہوتا ہے) کلیسا کے نشان کا
اظہار اس سے زیادہ قطعی طور پر ہوتا ہے جس قدر پوپ کی ذات سے ہوتا
ہے۔ کیوسینس کسی نہج سے عالمانہ فرض کی اہمیت و ضرورت کو پست
نہیں کرنا چاہتا تھا، ہم آہنگی کے ہمہ گیر اصول کے لیے یہ شرط لازمی ہے اور

[۱] ملاحظہ ہو ماسبق صفحہ ۱۲۸۔ [۲]۔ میں ایک ملحوظ کا اضافہ کرتا ہوں، اگرچہ اس کے لیے
زیادہ وسیع بحث کی ضرورت ہے، مگر میں نظر بر اختصار اس میں خفیف سا ہاتھ لگاؤں گا۔

باب ۱ عمال اور رعایا دونوں کے برضا و رغبت منتظم ہو جانے سے عقلی شخصہ قائم ہوتا ہے۔

۲۷۵ یہ اصول کہ اقتدار قوم سے پیدا ہوتا ہے، اس مذہبی مسلکے سے بظاہر موافقت نہیں رکھتا کہ تمام اختیار خدا سے حاصل ہوتا ہے مگر کیوسینس کے نزدیک یہ تصادم محض سطحی ہے خدا کا اختیار قوم میں اور قوم کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے اور اس عمل کے طریق کی تشریح وہ ان تشبیہوں سے کرتا ہے جو اس کے زمانے کے مادی نوامیس کے عجیب و غریب تصورات پر مبنی ہے۔ وہ نتیجہ یہ نکالتا ہے کہ یہ ایک خوش آیند تصور ہے کہ تمام روحانی دنیادی اور مادی اختیارات انسان کے اندر پوشیدہ ہوں اور عاملانہ قوت کے فعل کے اظہار کے واسطے اوپر سے محرک اثر پہنچانے کی ضرورت ہو۔[1]

کیوسینس نے جب یہ چاہا کہ ایسی عملی تنظیم کی صورت قرار دے، جس کے وسیلے سے عمومی اقتدار اعلیٰ کا اطلاق دینوی مملکت پر ہو سکے تو اس وقت اس کی نظر اور جدت طبع اس سے کم ہو جاتی ہے جتنی اصولی نظریے میں تھی۔ وہ شہنشاہی کے اداروں سے کچھ آگے نہیں بڑھتا۔ فرمانروا کے انتخاب میں قوم کی آواز شہنشاہی انتخاب کنندگان (والیان ملک) کی آواز ہے۔ اور قانون کے بنانے میں جو مجلس عمومی مرضی کا اظہار کرتی ہے وہ بادشاہوں، ڈیوکوں سرداروں وغیرہ کی جمعیت ہے جو مجموعی حیثیت سے کل شہنشاہی کی نمایندگی کرتے ہیں[2] وہ اگرچہ اس اصول پر مصر ہے کہ اختیار کا منبع قوم ہے مگر اس کا نمایندگی کا تصور وہی قدیمی تصور ہے جس میں عظام و اکابر اپنی علو شان کی وجہ سے چھوٹے درجے کے لوگوں کے قائم مقام ہوتے ہیں۔ کیوسینس نے کوئی ایسا اشارہ نہیں کیا ہے جیسا، مارسگلیو اور روکم کے ہاں پایا جاتا ہے کہ نمایندوں کا

[1] ۔ اتحاد کیتھولیکی، جلد دوم صفحہ ۱۹۔ [2] ۔ ایضاً جلد سوم لہ، ۲۵۔

باب ۱ انتخاب قوم کی طرف سے معینہ حلقہائے انتخاب میں اور تعداد کے اعتبار سے ہونا چاہئے لیکن اس نے جس اصول پر اس قدر زور دیا ہے، یہ امور اس کے نہایت ہی بد یہی نتائج معلوم ہوں گے یعنے معاشری عضویت کا لازمہ
۲۷۶ ہے کہ اس کے تمام عناصر (بڑے سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے) سب میں باہمی تقابل ہوئے

کیوسینس کے تخیلات سے جرسن اور اس کے رفقا کے نظریات سے بھی زیادہ عمل کی بہ نسبت خیال کا میلان ظاہر ہوتا ہے۔ زمانہ ہنوز ایسے ادارات کے لیے آمادہ نہیں تھا جو اپنے حق بجانب ہونے کے لیے عمومی اقتدار اعلیٰ کے اصول کے کامل و جارحانہ ارتقا کا مطالبہ کریں۔ بازل میں مجلس کے اندر اصلاح طلب عنصر نے پاپائی دربار کی شاہانہ حکمت عملی کے خلاف طولانی و شدید جنگ کی مگر شکست کھائی۔ جو اثرات رومامیں جمع ہو رہے تھے وہ بتدریج زیادہ طاقتور ثابت ہوئے۔ بازل میں اکثریت کے انتشاری و انشقاقی میلانات کو دیکھ کر مجلسی فریق کے زبردست اشخاص خوف زدہ ہو گئے۔ خود نکولس (ساکن کیوس) پوپ کی جانب ہو گیا اور کارڈنل کی حیثیت سے جرمانیہ میں رومانی خیالات کا علمبردار بن گیا[۱]۔ ۱۴۴۹ء میں مجلس کے برہم ہونے کے ساتھ کلیسا کا قدیم دستور حکومت بحال کر دیا گیا مگر مجلسی تحریک نے جن اصول کو فروغ دیا وہ اس زمانے کے فلسفے کے اہم عنصر بن گئے۔

۵۔ مقننین و نظریۂ شخصیہ

پندرھویں صدی میں مجلسی تحریک کی پختگی کے زمانے میں یہ ہوا کہ سیاسی

---

[۱] اس کی عجوبہ پسند و پرشوق طبیعت کی آشفتہ روی کی ایک دلچسپ مثال شہنشاہ کے لیے رائے دینے اور مقننوں کے قوانین وضع کرنے میں تحفظ راز داری کی جدت آفریں تجویز ہے۔ وہ آزادی رائے کے قائم رکھنے کی اہمیت سے متاثر ہے۔ جلد سوم باب ۳۶-۳۷۔

باب ۱ تصورات کی تشکیل اور انھیں قطعیت عطا کرنے میں قانونی اصول کا سب سے
۲۷۷ زیادہ اثر پڑا۔ یہ تصور کہ شہنشاہ کا اختیار ابتدائے کار میں قوم کا سپرد کردہ
تھا، ایک ایسا تصور تھا، جس سے مارسگلیو اور کیوسینس کے ایسے طبائع لازماً
اس جانب گئے کہ ایک عام تصور کی حیثیت سے "قوم" کی نوعیت پر خیال آرائی
کریں۔ چنانچہ مجموعی وحدتوں نے جو کلیسا و مجلس کہلاتی تھیں، تصورات کی
تعریف و تحلیل کا تقاضہ کیا۔ رومی قانون میں شخصیہ ایک تصور تھا جو مانوس عام
تھا اور جس کی بہت کچھ تحقیق و تفتیش ہو چکی تھی، اور جن اصولوں پر اس کی
تشریح کی گئی تھی ان سے سیاسی و کلیسائی تنظیمات کی نوعیت اور ان کے
عمل کی توضیح میں آزادانہ کام لیا جاتا تھا۔ چونکہ اس زمانے کے اختلاف آرا
خیالات میں کلیسا اور مجلس کو مقدم جگہ حاصل ہو گئی تھی، اس لیے انھی
مجموعات کی شکل و سرگرمی کے متعلق متقنمنی اصول سب سے زیادہ عاید کیے
جاتے تھے۔ جیسا کہ پہلے ہی ظاہر ہو چکا ہے، کلیسا کے اندر مجلسی فریق کی تمام
تحریک غیر معمولی حالات اور غیر معمولی تدارکات کے تصور پر مبنی تھی۔ مجلس عام
کی طرف رجوع کرنے کے لیے شدید و مغلوب کن ضرورت کو قطعی دلیل کے
طور پر پیش کیا جاتا تھا، جس میں پوپ کی منظوری تک کی پروا نہ تھی۔ ہفننوں
کا یہ اصول کہ ضرورت کے وقت بعض افعال جائز ہو جاتے ہیں اس سے
اس تنازع میں یہ پورا کام لیا گیا۔[1] قانونی تصورات کا اثر اس سے بہت
زیادہ صاف اس طرح نظر آتا ہے کہ کلیسا کا تخیل ایک شخصیے کا ہو جو تمام اہل ایمان
پر مشتمل ہو اور آخری و باقی اختیارات اسے حاصل ہوں۔ یہ اصول موضوعہ
ان انتہا پسندوں کا تھا جو مارسگلیو اور روکم کے انتہا کو پہنچے ہوئے تخمینات ۲۷۸
کے پیرو تھے مگر شخصیے کے قانون کا سب سے زیادہ صریح اطلاق مجلس عام
کی تنظیم و عمل پر ہوتا تھا۔ اس جماعت کے متعلق پیروان جرسن کا خیال
یہ تھا کہ وہ خود کلیسا کی مشخصہ نمایندہ ہے۔ کلیسا کی تشکیل اور اس کا اختیار عمل

[1] گرکی۔ جب بلا صفحہ ۱۵۔

باب ۱ اسی میں ہے[۱] اس نظریے کی رو سے بہ حیثیت مجموعی کلیسائی جماعت کے خصائص امتحان کی ضرورت نہیں تھی، مگر نمایندہ جمعیت کی تنظیم، اختیارات اور طریق پر نہایت ہی کامل غور کی ضرورت تھی۔ چنانچہ علمائے قانون نے مقتضیٔ استدلال کے نظائر، اسناد، تاویلات کے نہایت ہی نازک قواعد یعنے کل ذخیرے کو اسی کام میں لگایا کہ جو اصول جسٹینین کے مجموعۂ قوانین اور مذہبی مجموعۂ قوانین میں جمع ہیں، ان کے ذریعے سے مجلسی کارروائی کے تمام مسائل کو حل کیا جائے۔

مجلس کے ساتھ پوپ کے تعلق کو شخصیے کے صدر نشین عہدے کے تعلق کے مشابہہ بنایا گیا تھا۔ طلبی کا طریق اسی طریق سے ماخوذ تھا جو مجموعۂ قوانین (جسٹینین) میں قرار دیا گیا ہے، اور اس ماخذ سے یہ اہم نتیجہ بھی اخذ کیا گیا تھا کہ اگر پوپ طلب ناموں کے اجراء سے انکار کرے یا اس کے قابل نہ ہو تو مجلس از خود جمع ہو سکتی ہے[۲] اسی طرح نصاب و کثرت رائے کے مسائل کا بھی تعین کیا گیا تھا۔ جیسا کہ شخصیات کے معاملے میں مقرر تھا، طلب کردہ اشخاص میں سے دو ثلث کا موجود ہونا ضروری تھا یا نہیں، اس کا مثبت یا منفی جواب ۲۷۹ مختلف بحث کرنے والوں کے ترجیح ذہنی کے مطابق دیا گیا مگر دونوں جوابوں کی بنائیں قطعی طور پر قانونی تھیں۔ قلت و کثرت کے تعلقات کی بحث میں بھی یہی صورت پیش آئی۔ اس سوال کے جواب میں بھی کہ جواز فعل کے لیے اتحاد کامل شرط لازمی ہے یا نہیں۔

خیال کے اس طرز کا لازمی میلان یہ تھا کہ انسان کی جماعتوں میں مجموعی اتحاد کے تصور کو نہایت اعلیٰ درجے کی قطعیت دی جائے خاص و عام مجلسوں کے ایسے چھوٹے مجموعوں میں صریح الوضع تصور سے آگے آسانی سے

۱ ۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلیسا کے متعلق جا بجا جیسا خیال کیا جاتا ہے اس کے لحاظ سے کلیسا میں بعض مادی یا باطنی مفہوم کے سوا یہ اختیار نہیں ہے مگر اس کی اجتماعی نوعیت اور عام مجلس میں اس کی متحدہ حالت اسے ایک شکل عطا کرتی ہے جیسا کہ دوسری ملتوں کی مثال سے اخذ کیا جا سکتا ہے جرسن۔ رسالہ دربارۂ اختیار کلیسا۔ ۴۔ ۲۔ مقابلہ کیجئے۔ اینتونیس دی رَوسیلس؛ بادشاہی Monarchia جلد دوم ۲۳، ۴ ۲ (مشمولہ گولڈاسٹ جلد اول صفحہ ۲۵۲ و مابعد)۔

باب ۱ یہ قدم اٹھایا جا سکتا تھا کہ کلیسا اور شہنشاہی کے ایسے وسیع تر مجموعوں کے تصور میں بھی امر کا عامل ہو۔ مارسگلیو، اوکم اور کیوسینس نے یہ قدم اٹھایا اور انھوں نے معقول تعریف و تحدید کے ساتھ افراد کے ایسے وسیع گروہوں کے لیے نظریے پیش کئے جن کی تنظیم اس طرح ہوئی ہو کہ کسی فرد واحد کی ماتحتی کا حوالہ دیے بغیر (جو سابق تر ازمنۂ وسطیٰ کا عام خیال تھا) ان کے اتحاد کا اظہار ہو جائے۔ لوگوں کے خیالات ایک شخص سے ہٹا کر کثیر التعداد کی طرف پھیر دینے کے لیے شخصیے کے قانونی نظریے کے ساتھ شہری مملکت کا یونانی تصور بھی ملا دیا گیا۔ کلیسا کا سر گروہ نہیں بلکہ خود کلیسا نظریے کا مرکز بن گیا۔ مجلسی دور میں نمایندگی کے جس تصور کو اس قدر فروغ حاصل ہو گیا تھا اس سے یہ امر بالکل آسان ہو گیا کہ منتظم اور منبع اختیار کے درمیان فرق نکال لیا جائے۔ سیاسی زندگی میں عمومی اقتدار اعلیٰ کے متعلق اس امتیاز ۲۸۰
کے اطلاق کا مطالبہ سولھویں صدی کے بہت آگے بڑھ جانے تک پوری طرح نہیں کیا گیا مگر پندرھویں صدی کے مجلسی اختلاف آرائیوں میں اس کے اطلاق کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ خود انقلابی نظریے کے بارے میں رومانی قانونی معاہدے نے جو اثر دکھایا اس سے کچھ ہی کم اثر رومانی قانون شخصیات نے انقلابی زمانے کے نظریے تک پہنچانے میں دکھایا۔

۶۔ خلاصہ

پندرھویں صدی وہ آخری صدی تھی جس میں سیاسی فلسفے کی عام روش حقیقۃً ازمنۂ وسطیٰ کے انداز خیال پر تھیں۔ یہ آخری صدی تھی جس میں پاپائیت اور شہنشاہی کے فرائض و تعلقات برائے نام ہی سہی مگر نظریے کا مرکزی نقطہ بنے ہوئے تھے۔ خیالات کی کل رو اس جانب تھی کہ سابقہ عہد یوں میں افرمانروا کے اختیار مطلق کا جو تصور شائع تھا اس کی ہر طرح تحدید و تعیین کی جائے۔

باب۱ جماعت کے عناصر میں تنظیم و توازن کے ذریعے سے اتحاد کے خیال نے اس خیال کی جگہ لے لی تھی جو سر گروہ کی وحدت کی بناء پر قائم تھا مگر مشخصہ گروہ کا یہ تصور قوموں کی صورت میں افراد کے مجموعوں پر اس زمانے میں نہیں عاید کیا گیا تھا۔ اس تصور کو اپنی خصوصیت و نوعیت زیادہ تر اس طریق عمل سے حاصل ہوئی جو مختلف سیاسی تقسیموں میں طبقات کے اور کلیسا کے اندر خاص و عام مجالس کے طریق عمل تھے اور جہاں یہ تصور منتظم قوم کے جدید تصور سے سب سے زیادہ قریب پہنچ گیا ہے وہ جرمانیہ و اطالیہ کی آزاد بلدی مملکتوں اور فرانس کے نیم منفرد کمیونوں کے طریق عمل سے حاصل ہوا تھا۔ ان تنظیمات کی عام نشو و نما اور ان کے ۲۸۱ اختیار سے مجموعی خوبی کار اور نیابتی نظم و نسق کی مثال مہیا ہو گئی۔

مجلسی تصور اور اس کے لوازم کے ارتقا کے علاوہ جو پندرھویں صدی کے خصوصیات خاص میں تھا، عام اعتبارات سے اس زمانے کے فلسفے سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ ازمنۂ وسطیٰ کے خیالات کو ایسی ترقی کن تقلیب کے راستے پر لیے جا رہا ہے جس کا رخ دورِ جدید کی طرف تھا، وائکلف اور اس کے متبعین کی یہ کوشش کہ تملیک و اقتدار اعلیٰ کو باقاعدہ مرادف یکجا کر دینے سے جاگیریت کے بنیادی اصول کو سیاسی نظریے میں داخل کر دیا جائے یہ کوشش اس طرح ناقابل ہو گئی کہ اس زمانے کے تمام سربر آوردہ ارباب فکر نے اس خیال کو مستفقار د کر دیا۔[1] تملیک و حدود اختیار میں غور و فکر کے ساتھ امتیاز قایم کیا گیا اور سیاسی اقتدار کے عاملوں کے مقابلے میں ملک شخصی کی حرمت کو برقرار رکھا گیا، اور مقننین نے خصوصیت کے ساتھ ایسا کیا لیکن اقتدار اعلیٰ کی تحدید کی نسبت یہ نہیں سمجھا جاتا تھا کہ ایسا ہونا افراد کے کسی مادی یا خلقی حق کے باعث ہے بلکہ یہ

---

[1] مقابلہ کیجئے جرسن کتاب "اقتدار کلیسا" ۳۔ ویمن ! کتاب شرح ضمیمۂ اقتدار کلیسا و عوام" جلد دوم ۱ ا۔ ڈگولڈاسٹ مین، جلد اول صفحہ ۵۸۸ و ما بعد)

باب ۱ قانون طبعی میں شامل ہے جس کی نسبت بدستور یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے ہر قسم کے انسانی اقتدار اور جملہ ایجابی قوانین کی توضیح کو مطلقاً مشروط کردیا ہے[۵۱]۔ درحقیقت تمام نظریات کا نقطۂ آغاز حق فطری تھا اور جس طرح روسیلینس نے اسے شاہی کی توضیح میں بالارادہ استعمال کیا، اسی طرح کیوسینس نے عمومی دنیاوی حکومت کی توضیح میں اس سے کام لیا[۵۲]۔

۲۸۲ نظریے کی بنیاد کے طور پر حقوق فطری کے تسلیم کرنے ہی پر کلیسا اور مملکت کے اندر بہبود عامہ کے اس تمام اصول کا دار و مدار تھا جو مجلسی تحریک کا خاص سرچشمہ تھا کیونکہ اقوناس کے زمانے سے یہ ایک مقبول عام اصول تھا کہ افادہ قانون طبعی کا اولین اصول ہے اور یہ کسی جزو کے مفاد کے مقابلے میں کل کا مفاد مقدم ہے[۵۳]۔ یہ اصول اور پندرھویں صدی میں اس سے جس طرح کام لیا گیا دونوں سے سیدھے انقلابی زمانے کے نظریے کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ میلان قایم ہو گیا کہ کلیسائی و سیاسی ادارات خدائی مرضی کے ناقابل تبدل ادارات نہ سمجھے جائیں بلکہ انھیں انسانی فوائد کے آلات سمجھنا چاہیے جن میں عقل و تجربے کی بنا پر ترمیمات ہو سکیں۔

اس مجلسی دور نے اس خیال کے بھی کسی قدر معتد بہ ارتقا کا مشاہدہ کیا کہ تاریخی طور پر سیاسی، و معاشری ادارات کی ابتدا انسان کی ارادی و عقلی

۵۱۔ افراد کو ان کی ملک سے محروم کرنے کے متعلق پوپ یا شہنشاہ کے اختیار کے مسئلے کی مختص بحث کے لیے ملاحظہ ہو، اینٹونیس دی روسیلس جلد چہارم ۸۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اس محرومیت کا نفاذ صرف بوجہ جائز ہو سکتا ہے۔ مقابلہ کیجیے عمومی نوعیت اس مسئلے کے متعلق باب سابق۔

۵۲۔ "دربارۂ اتفاق کیتھولکی" ۳، ۵، ہر ایک حکومت کی جڑ فطری حق کے اندر قایم ہوتی ہے اور اگر حکومت اس سے خلاف کرتی ہے تو وہ جائز حکومت نہیں ہو سکتی۔ مقابلہ کیجیے عام حیثیت سے باب سابق۔ کیا پوپ یا شہنشاہ قانون قدرت کے خلاف فیصلہ کر سکتے ہیں؟

۵۳۔ مقابلہ کیجیے سابق باب ہشتم جزو ۲، اور جرسن کی کتاب "دربارہ مملکتہائے کلیسا" جلد اول ملاحظہ فرمائیے۔

باب ۱۰ تجویز سے ہوئی ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہو چکا ہے کیوسینس نے اقتدار کی معاملاتی معاہدے کی
بنیاد پر بہت زور دیا ہے مگر اس کے علاوہ ایک ایسی تاریخی حالت کا تصور بھی
موجود ہے جو اس رضامندی کے اظہار کے قبل تھی۔ اس حالت نے بعد میں
حالت فطرت کے نام سے بہت معین نوعیت حاصل کر لی۔ پندرھوی صدی
۴۸۲ میں یہ تصور جس صورت میں تھا، اس نے اینییس سلوییس کی چھوٹی سی تصنیف
"عروج واقتدار شہنشاہی روما" The Rise anel Power of the Roman Empire میں سب سے زیادہ کامل اظہار حاصل کیا۔[1] اس
تصنیف میں جنت کی بابت کتاب مقدس کے بیان کو افلاطون اور پالیبیس
کی خیال آرائیوں سے ملا دیا گیا ہے۔ اس میں بیان کیا ہوا ہے کہ سب سے پہلے
ماں باپ جنت عدن سے نکالے جانے کے بعد، جنگلوں میں جانوروں کی سی
زندگی بسر کرتے تھے یہاں تک کہ عقل نے انھیں سکھایا کہ وہ جماعتوں میں
متحد ہو جائیں اور اپنی مشترک بہبود کے لیے شہر بنائیں اور متمدن زندگی
کے فنون کو ترقی دیں۔ معدلت و نصفت شعاری کل کاموں کی رہبر
بنیں، اور حکومت سب سے زیادہ نکوکاروں کی تھی۔ قوت کے ذریعے سے
شاہی حکومت صرف اس وقت ضروری ہوئی جب بے انصافی اور ظلم و زیادتی
کا رواج ہو گیا اور آخر میں رومانی شہنشاہی ہمہ گیر امن برقرار رکھنے کے لیے
قایم ہوئی۔ مقصد اس رسالے کا رومانی شہنشاہی کی مدح خوانی ہے۔ ہمارے
لیے اس رسالے کی دلچسپی اس کی اس ایک خصوصیت کی وجہ سے ہے کہ اس
نے اس تصور کو ترقی دی جو قانون فطرت کے تصور کے ساتھ مل کر ایک
زمانے تک تمام سیاسی فلسفے پر حاوی ہو گیا تھا۔

عام طور پر یہ کہنا چاہیے کہ زمانۂ وسطیٰ کی اس ختم ہونے والی صدی کا
فلسفہ ان تصورات پر محتوی تھا جو اقتدار اعلیٰ، حکومت کی عمومی بنیاد،
فطری قانون و حقوق اور معاشری معاہدے سے متعلق تھے، یہ وہی تصورات

[1] "رسالہ دربارۂ آغاز و اقتدار رومانی شہنشاہی" گولڈاسٹ جلد دوم صفحہ ۱۵۵۸۔

باب ۱

ہیں جو مادّی زندگی کے تغیر شدہ حالات کے زیر اثر دورِ جدید کی خصوصیت
قایم کرنے والے تھے مگر جن لوگوں نے اپنے کو باقاعدہ تخیل و تفکر کے لیے
وقف کر دیا تھا وہ ہنوز پاپائیت و شہنشاہی کے قدیم تصورات کے اس قدر
۲۸۴ زیر اثر تھے کہ وہ اپنے فلسفے کے طرز بیان یا مطالب کو ازمنۂ سابقہ کے معیار
سے آزاد نہیں کر سکتے تھے۔ سیاسی نظریے کی کل رو کے متغیر کر دینے کا آوازہ
پندرھویں صدی کے ختم ہونے کے عین بعد ہی، مکیاولی کی طباعی نے بلند کیا۔

منتخب حوالجات

براسمہاس! ہمہ گیر مجلس کے اختیارات کے متعلق نکولس کیوسینس کی رائے"
Nicolai Cusani de Concilu Universalis Potestate Sententia

گریگمن "تاریخ پاپائیت" History of the Papacy مقالات ۱۰۳ (جلد اول و دوم)

ڈیوری! "تاریخ ازمنہ جدیدہ" History of Modlerm times ابواب ۱-۴

گرکی :- جرمانی قانون اتحاد باہمی Das deutsche Genossenschaftsrecht, جلد سوم (دور ہائے وسطے قدیمہ میں مملکت اور شخصیہ کا نظریہ) Die Staats-und Corporationslehre des (Alterthums und des Mittelalters) صفحات ۲۴۷ - ۲۶۱، ۳۲۲-۳۳۰، ۳۵۱ - ۳۶۲، ۴۶۶ - ۴۷۶، ۵۰۲ - ۵۱۰، (گیارھویں صدی سے سولھویں صدی تک کے دور کی فہرست)، صفحات ۵۰۲ - ۶۴۴، اس حصے پر مشتمل ہیں جس کا ترجمہ میٹلینڈ نے صفحات ۷۰-۷۷ (نویں صدی سے سولھویں صدی تک کے زمانے کے لئے وسیع فہرست اسناد، یعنی گرکی کی فہرست مع اضافات۔

گیسلر، کلیسائی تاریخ" Church History دور سوم فقرات ۱۲۴ - ۱۲۵، ۱۳۱ و مابعد۔

ہبلر :- کانسٹینس کے اصلاحات اور ۱۴۱۸ء کے توقعات

ہس - تعین وغیرہ، گولڈاسٹ میں "بادشاہی" De Monarchia جلد اول صفحہ ۲۳۲۔

گرسن: تصانیف Opera (۱۷۰۳ء) مقابلہ کیجئے گولڈاسٹ، "بادشاہی" Monarchia, جلد دوم ۱۳۸۴ و مابعد۔

ژا لنے : جلد اول صفحات ۴۶۳ - ۴۷۵ -

لچلر :- "جان وکلف اور اصلاح سے قبل کے دور کی تاریخ" لارمیر نے اس کا ملخص ترجمہ "جان وکلف اور اس کے انگریز سابقین" کے نام سے کیا ہے - بالتخصیص جلد دوم صفحات ۴۷ - ۶۵ دیکھنا چاہئے -

لنگوس کیوسانس "جملہ تالیفات" جلد دوم صفحہ ۶۹۲ "در بارۂ اتفاق کیتھولکی" پیسٹر، "ازمنۂ وسطیٰ کے ختم ہونے کے بعد سے پاپاؤں کی تاریخ" مرتبہ اینٹر بس جلد اول -

پول "ازمنۂ وسطیٰ کے خیالات" باب وہم -

وکلف، "اختیار ربانی" "اختیار ملکی" (De Dominio Divino De Civili Dominic شایع کردہ پول)

ایناس سلوویس :- رسالہ در بارۂ آغاز و اقتدار رومانی شہنشاہی" Tractatus de Ortue et Autoritate Imperu Romani گولڈاسٹ جلد دوم ۱۵۵۸ء و مابعد -

---

باب یازدہم

میکیاولی

۲۸۵

۱- اس کی زندگی اور اس کا زمانہ

سیاسی فلسفے کے کسی نظم میں ماحول کا اثر اس قدر نمایاں نہیں ہے جس قدر میکیاولی کے نظم میں ہے۔ فلورنس کا یہ عالی دماغ باشندہ پورے مفہوم میں اپنے زمانے کی پیداوار تھا، وہ ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوا، انیس برس بعد سیاسی زندگی میں داخل ہوا، اور ۱۵۲۷ء میں انتقال کر گیا۔ اس طرح اس کے رشد کا زمانہ سولھویں صدی کے ربع اول کے مطابق واقع ہوا تھا۔ ہمیں دیکھنا چاہیئے کہ اس دور کے سیاسی و ذہنی حالات و رجحانات کیا تھے جو میکیاولی کے ایسے نازک طبع شخص پر باغلب وجوہ اثر انداز ہوئے۔

اولاً یہ کہ کلیسا و مملکت کے اندر محدود حکومت کی جس تحریک نے مجلسی دور میں اس قدر معقول ترقی کر لی تھی، وہ سولھویں صدی کے آغاز میں بالکل ناپید ہو گئی تھی۔ شاہی کے ردعمل نے اعیانی دور حکومت کے تقریباً تمام امتیازات کو

باب ۱۱ دریا برد کر دیا تھا۔ کلیسا کے اندر پاپا جس وقت مجلسوں کی اس تحریک سے کامیابی کے ساتھ پہلو بچا لے گئے جس کا فیصلہ کانسٹینس میں ہوا تھا، اور اگرچہ غیر مطمئن طبقے کے مطالبات کے جواب میں، بہت تاخیر کے بعد ۱۵۱۱-۱۷ء میں کلیسائے لٹیرن میں مجلس منعقد کی گئی مگر یہ مجلس محض رومانی مسند کی حیثیت کو پر زور طور پر تقویت دینے کا آلہ بن گئی[1]۔ یورپ کی بڑی بڑی دنیوی مملکتوں نے مطلق العنان بادشاہی کے پورے قیام کا اظہار کیا۔ انگلستان میں ہنری ہفتم نے، فرانس میں لوئیس یازدہم، چارلس ہشتم اور لوئیس دوازدہم نے اور اسپین میں فرڈیننڈ نے اپنے اپنے ملکوں کی جاگیری جمعیتوں کو گمنامی اور بے بسی کے غار میں دھکیل دیا تھا۔ جرمانیہ کے میکسملین تک نے اپنے کمزور طریق میں یہ کوشش کی کہ اپنی غیر مربوط مملکت کے نظم و نسق پر اثر ڈالے۔ یہ دور ملکی و کلیسائی دونوں سیاسیات ۲۸۶
میں زبردست شخصیتوں کا دور تھا، اور میکیاولی کی تحریروں سے زیادہ شہادت اس امر کی ملتی ہے کہ وہ اس امر واقعہ کو سمجھتا تھا۔

لیکن وہ اس واقعے سے بھی آگاہ تھا کہ سیاسی تنظیم میں شاہی کے ساتھ قومیت کے اظہار کا رجحان موجود ہے۔ اب سیاسی نظر سے انگریز، فرانسیسی جرمانی، اطالوی اور اسپینی کا فرق بہت عام ہو گیا۔ اور مدبرین کی حکمت عملی میں بہت وسعت کے ساتھ داخل ہو گئے تھے۔ اس واقعے کے مقابلے میں شہنشاہی کے اس قدیم تصور کی اہمیت بالکل زائل ہو گئی تھی کہ اس کے حدود مسیحی یورپ کے برابر برابر ہوں۔ مسلمانوں کی فتح کے خوف اور ترکوں کے خلاف جنگ صلیبی کی ترغیب و ترہیب سے بھی یہ تصور دوبارہ پیدا نہ ہو سکا کہ

[1] اسی مجلس کے ذریعے سے لیو دہم نے فرانسس اول سے ایک معاہدہ کر لیا جس نے ۱۴۳۸ء کے احکام شاہی کو منسوخ کر دیا اور پاپائیت کے مقابلے میں فرانسیسی مقتدایان دین کے امتیازات کو بہت کچھ گھٹا دیا۔ یورپ میں عام طور پر اس مجلس سے جس قدر کم دلچسپی کا اظہار ہوا اس کی نسبت کرٹین کی تاریخ پاپائیت History of the Papacy جلد چہارم صفحہ ۲۳۴ دیکھنا چاہیے۔

شہنشاہ کل عالم عیسوی کا دنیوی سرگروہ ہے۔ صرف قومی بادشاہی وہ باب
سیاسی طرز تھی جس سے دلچسپی و وقعت کا جوش پیدا ہوتا تھا۔ شہروں
اور صوبوں کے وہ تمام مجموعے جو اتحاد و اتفاق کی طرف مایل تھے ان میں ۲۸۷
اطالیہ نے سب سے کم ترقی کی تھی۔ تقریباً تین سو برس تک جزیرہ نمائے
اطالیہ ان کثیر التعداد شہری مملکتوں کا جائے وقوع بنا رہا تھا جن کی تاریخ
میں خصوصیت کے ساتھ یونانی دنیا کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ سولھویں صدی
کے شروع ہوتے ہوتے اتحاد و اتفاق اور اندرونی تغلیب کے مسلسل عمل کا
نتیجہ یہ ہوا تھا کہ کل جزیرہ نما عملاً پانچ مملکتوں میں منقسم ہو گیا تھا، شاہی
نیپلز، مملکت کلیسائی رومانی، ملان کی امارت، وینس اور فلورنس جمہوریات
مزید اتحاد و اتفاق صریحاً ممکن معلوم ہوتا تھا، اور فرانس و اسپین کے
نمونے پر ایک قومی بادشاہ کے تحت تمام ملک کا متحد ہو جانا وہ تصور تھا جو
خصوصیت کے ساتھ میکیاولی کے دل میں جوش زن تھا۔ لیکن اس خیال
کے زیر عمل آنے میں صرف یہی موانع نہیں تھے کہ موجود الوقت شہری
مملکتوں میں باہمی رقابت تھی اور کوئی ایک فرمانروا ایسا نہیں تھا جس کے
اخلاقی اثر اور مادی وسائل سے یہ متیقن ہو جائے کہ اطالیہ میں اس کی
سرکردگی اسی طرح مسلم ہو جائے گی جیسی فرڈیننڈ کو اسپین میں حاصل ہو گئی
تھی بلکہ پاپائیت کی خاص حیثیت اور حکمت عملی بھی اس میں مانع تھی۔
وسطی اطالیہ کا جو ملک براہ راست رومانی مسند کے زیر حکومت تھا،
اس میں زیادہ تر پوپ کے آویون Avignen کو منتقل ہو جانے اور
انشقاق کی بدنظمی کی وجہ سے طوائف الملوکی پھیل گئی تھی۔ پاپاؤں نے
جب پھر روما میں اقامت اختیار کی تو انھیں عملاً ان چھوٹے چھوٹے امرا پر
کچھ اقتدار باقی نہیں رہا تھا جنھوں نے شہر (روما) سے باہر اپنا سکہ جما لیا
تھا۔ ان حالات نے اسے ایک طبعی امر بنا دیا کہ اطالیہ میں اتحاد و اتفاق کی
مزید ترقی اس طرح ہو کہ ابتداءً زیادہ قوی مملکتیں ان بدانتظام چھوٹی ۲۸۸
چھوٹی مملکتوں کو اپنے میں ضم کر لیں جن کا برائے نام سرگروہ پوپ تھا،

باب ۱۱ مگر جب مجلسی تحریک کا خطرہ ایک مرتبہ رفع ہو گیا تو پاپائی اختیار کے عمل میں لانے والوں نے نیپلز اور وینس کے اقدام کی نہایت ہی شدید مقاومت کی۔ نکولس پنجم (۱۴۴۷ء۔ ۱۴۵۵ء) کے وقت سے پاپائیت کے دنیوی اعزاز و اقتدار کو قایم رکھنے اور ترقی دینے کی حکمت عملی کو ہر اس ذریعے سے آگے بڑھایا گیا جو پاپائی دربار کے اختیار میں تھا۔ کسی نہ کسی صورت میں وہی حکمت عملی سکٹس چہارم اور الگزنڈر ششم (بورجیا) کے سوانح حیات کی کنجی ہے، جس کے طریقوں نے عالم مسیحی کو سخت بدنام کیا اور اس حکمت عملی کو آخری کامیابی جولیس دوم (۱۵۰۳ء۔ ۱۵۱۳ء) کے تحت میں حاصل ہوئی جس کی میدان سیاست و میدان جنگ کی پر زور کارروائیوں نے وسطی اطالیہ کی حکومت پر ساڑھے تین سو برس کے لیے پاپائیت کی گرفت کو مستحکم کر دیا۔ پاپاؤں کا یہ دعویٰ تھا اور یہ دعویٰ بہت کچھ قرین عقل تھا کہ آزادانہ سیاسی حیثیت ہی وہ شے ہے جس سے کسی دنیوی حکمران کی اس قسم کی ماتحتی کے دوبارہ وقوع کے خلاف تیقن ہو سکتا ہے جیسی اویون میں قید بابلی کے زمانے میں پیش آئی مگر جن طریقوں سے یہ آزادی حاصل کی گئی اور اسے قایم رکھا گیا ان سے صرف یہ ہوا کہ میکیاولی اور دوسروں کے لئے اس بیدردانہ فیصلے کے لیے معقول بنا مہیا ہو گئی کہ پاپائیت اولاً و اقدماً ایک دنیوی ادارہ ہو گئی ہے اس سے اس وجہ سے اور بھی زیادہ خوف کرنا چاہیے کہ روحانیت کے روایات نے اسے اپنے منصوبوں کے لیے ایک سہل الاصول نقاب مہیا کر دی ہے۔

کلیسائی مملکتوں کو علیٰ حالہا برقرار رکھنے سے پاپاؤں نے اطالیہ کے
۲۸۹ اتحاد و اتفاق کو روکنے میں اگر قطعی نہیں تو بہت بڑا حصہ لیا مگر میکیاولی کے سن رشد کو پہنچنے کے بعد ہی ۱۴۹۴ء میں چارلس ہشتم (شاہ فرانس) کے اس جزیرہ نما پر حملہ کر دینے سے وہ جاری ہو گیا جس سے اطالیہ بڑی بڑی شاہیوں کا میدان جنگ بن گئی۔ فرانس، اسپین، اور جرمانیہ کی جنگ و جدل میں چھوٹی چھوٹی اطالوی سلطنتوں کو بہت کم توقع اس امر کی ہو سکتی تھی کہ مادی قوت کے ذریعے سے وہ اپنی خود مختاری کو برقرار رکھیں گی مگر ایسے ہی حالات میں

پھنسی ہوئی دوسری کمزور سلطنتوں کے مثل انھوں نے بھی عیاری اور ساز باز باب ۱۱
کے وسائل کو بے انتہا ترقی دی۔ اطالوی سیاسیات نہایت پیچیدہ سرگرمی کا میدان بن گئی تھی اور میکیاولی جو (۱۴۹۸ء سے ۱۵۱۲ء تک) چودہ برس فلورنس کے نظم ونسق کے ایک اہم عہدے پر قابض تھا، انھیں عیاریوں اور چالبازیوں کے درمیان گھرا ہوا تھا۔ اس کی حکومت نے اسے جن وفود پر بھیجا[ا] ان سے اس کو نہ صرف اطالوی اشخاص و معاملات کا ذاتی علم و تجربہ حاصل ہو گیا۔ بلکہ یورپ کی بڑی قوموں کے اشخاص و معاملات کا بھی ذاتی علم و تجربہ حاصل ہو گیا۔ حکومتیں جس طرح واقعی عمل کرتی تھیں اس کے وسیع و غایر مشاہدے نے اس کے خیالات و تحریرات پر نہایت ہی نمایاں اثر چھوڑا ہے۔

لیکن ہمعصر سیاسی حالات کے تمام اثر کے باوجود میکیاولی کا فلسفہ بہت بڑی حد تک قدیم کفار کی اس عظمت و وقعت کا نتیجہ تھا جو نشأۃ جدیدہ کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی کے زمانے میں یہ ہوا کہ علمی تحریک اطالیہ میں نہایت ہی مکمل نتائج پیدا کر رہی تھی۔ فنون اور علم ادب نے ازمنۂ وسطیٰ کی ہیئتوں کو بالکلیہ ساقط کر دیا تھا اور وہ اپنی تمام تحریک باطنی کے لیے دنیائے قدیم ۲۹۰
کے نمونوں پر نظر کرتے تھے۔ فلسفہ اور سائنس بھی اسی طریق پر گامزن تھے، اور اس زمانے کی زندگی میں اخلاق بلکہ مذہب تک میں کفار کی خو بو کا آجانا نہایت صاف عیاں تھا۔ اس زمانے کی حاوی و غالب ذہنی تحریک آزادی سے متعلق تھی، یہ آزادی ان حدود و قیود سے چاہی جاتی تھی جو مذہبی علم کلام کے طریقوں اور اصولوں نے انسان کے خیال و عمل پر عاید کر دیے تھے، اور اس آزادی کی بھی خواہش تھی کہ قدما کی بے قید طبیعت سے جن سرگرمیوں کا اشارہ ملتا ہے ان میں سے ہر قسم کی سرگرمی سے لطف اٹھایا جائے۔ نشأۃ جدیدہ میں فلورنس اطالوی علم و تہذیب کا مسلمہ مرکز تھا اور میکیاولی بال بال فلورنس تھا۔ اس کی ذہنی تربیت اور اس کی تعلیم اس کے ماحول کے خصوصیات سے بالکل مطابق تھی۔

[ا]۔ وہ فرانس و جرمانیہ میں گیا تھا۔

باب ۱۱ قدامت اور خاص کر قدیم مورخوں کا علم ادب اس کی خاص غذا تھی اور اپنی طبیعت کی تمام خواہشوں کو وہ اسی سے پوری کرتا تھا۔ قدیم روما کے بہترین ارباب قلم سے وہ پوری طرح مانوس تھا اور یونان کے ارباب قلم سے اس کی واقفیت کافی وسیع تھی اگرچہ اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ہے کہ وہ یونانیوں کی زبان کو سمجھتا تھا[1]۔ اس علم ادب میں جو روح مضمر تھی اسی کی تحریک تھی کہ میکیاولی کی طبعی دقیقہ رس ذہانت نے سیاسیات کے مسایل پر اس طرح حملہ کیا اور اس کی عقدہ کشائیوں کی اس طرح تشریح کی کہ طریق و نتائج دونوں کے اعتبار سے یہ امور سابق کی بارہ صدیوں سے ایسے ممیز بن گئے گویا یہ بارہ صدیاں کبھی عالم وجود میں آئی ہی نہیں۔

۲۔ میکیاولی کے فلسفے کا طریق اور اس کا نقطۂ نظر ۲۹۱

میکیاولی کے فلسفے کی نوعیت اور اس کے طریق کا کوئی نمونہ ارسطو کے بعد نہیں ملتا اور ارسطو بھی یونان قدیم کا نہ کہ مسیحی یورپ کا اس نے اپنے تخمین و تخیل میں متکلموں اور مقننوں کے تمام ذخیرے سے منھ پھیر لیا تھا۔ مثلاً "حکمران" (The Prince) کے ابواب کے عنوانات کا مقابلہ اگر روسیلنس کے "حکمرانی" (Monarchia) کے ابواب سے کیا جائے تو مشکل یہ خیال ذہن میں آئے گا کہ دونوں مصنف ایک ہی دنیا میں رہتے تھے حالانکہ روسیلنس نے صرف پچاس سال قبل یہ تصنیف کی تھی۔ دو طاقتوں کا مسلمۂ پوپ اور شہنشاہ کے تعلقات روحانی و دنیوی حدود اختیار کا تصادم تسلسل فرمانروائی کا اصول کانسٹینٹاین کا عطیہ اور اس طرح کے تمام

---

[1] ملاحظہ ہو ولاری کی کتاب "نکو میکیاولی" ترجمہ باب ۲ اور مابعد کے ابواب (لندن کیگن پال ۱۸۹۸ء)۔

باب۱۱ عنوانات جو مدتوں سے چلے آرہے تھے، ان میں سے کسی کی جانب میکیاولی نے اشارہ تک نہیں کیا ہے۔ آبائے کلیسا اور ازمنۂ وسطیٰ کے علما کی رایوں کا اس نے ہمیں حوالہ نہیں دیا اور قانون مذہبی یا قانون ملکی کی کوئی عبارت وہ کبھی نقل نہیں کرتا اس کا کام نظریۂ سیاسی کے مدتوں سے مروجہ نظم سے ایسا ہی علاحدہ تھا جیسا اس زمانے میں کولمبس کا کام جغرافیے کے مدتوں کے مقبولہ نظم سے علاحدہ تھا۔

میکیاولی کی رائے میں علم سیاست کا صحیح طریقۂ تحقیق تاریخی طریقہ ہے۔ اس کا یقین یہ تھا کہ انسان تمام زمانوں اور تمام مقاموں میں وہی تھا جو اس وقت ہے۔ اس کے محرکات عمل ایک سے رہے ہیں اور اس کو ہمیشہ ایک ہی قسم کے وسایل سے ایک ہی نوعیت کے مسائل کا حل تلاش کرنا پڑا ہے۔ پس گزشتہ کے مطالعے سے موجودہ کی ضرورتوں پر نہایت گہری روشنی پڑے گی
اور میکیاولی کا خیال تھا کہ اس سے آیندہ کی پیش گوئی بھی آسان ہو جائے گی[لہ] ۲۹۲
وہ اپنے کو مبارک باد دیتا تھا کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ اور سیاسیات کے صحیح تعلق کو محسوس کیا، اور سیاسی تخمین میں ایک نئے اور ناقابل عبور راستے پر چلا مگر میکیاولی نے اپنے تصانیف میں جس گزشتہ زمانے کا مطالعہ کیا اور جن کی نسبت اس نے یہ سمجھا کہ ان سے وہ نتائج نکال رہا ہے وہ یونانیوں اور رومانیوں کی قدامت کا زمانہ گزشتہ تھا، یونان اور خاص کر روما نے اس کے لیے سیاسی صداقت مہیا کی۔ یہ ضرور ہے کہ تاریخی طریق کے اس اطلاق نے متکلمین کے اس فلسفے کی تصحیح کی اور نہایت مفید طریقے پر تصحیح کی جو یہ کہتا تھا کہ مسیحیوں اور کافروں کے درمیان ایک گہری خلیج حایل ہے اور بنی نوع انسان کی سبق آموزی کے منبع کی حیثیت سے آخر الذکر کا تجربہ

لہ "مقالات لیوی" جلد اول تمہید یہ امر آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ کیونکر تمام مملکتوں اور تمام قوموں میں ایک ہی خواہشیں اور ایک ہی طبیعتیں ہوتی ہیں اور کیونکر ہمیشہ ایسا ہی رہا ہے۔ یہ ایک آسان امر ہے کہ ہر ایک جمہوریہ میں آیندہ ہونے والے واقعات کی پیش بینی کی جائے۔ جلد اول صفحہ ۲۹۔

باب ۱۱

عملاً بے کار رہے کیونکہ ان میں خدائی الہام میں شریک نہ ہونے کا نقص ہے لیکن انسانی نسل کے اندر یونانیوں اور رومانیوں کی تاریخ کی جو عظمت ہونا چاہیے، میکیاولی نے اسے اس کی مناسب جگہ پر بحال کرنے کے ساتھ ہی خود دوسری جانب میں غلطی کی کہ ان اقوام کی تاریخ کا بیان تقریباً بالکل ہی ترک کر دیا جن کے ارتقا میں مذہب عیسوی نے اس قدر زیادہ حصہ لیا تھا۔ جس کتاب میں صریحاً اس کے نئے طریق کا اطلاق کیا گیا تھا۔ یعنے "ٹائیٹس لیویس کے عشرۂ اول سے متعلق مقالات"،

(Discourses on the first Decade of Titus Livius) [۱]

۲۹۴ اس میں تقریباً تمام تر رومانیوں سے بحث کی گئی تھی، اور کتاب "حکمران" (The Prince) میں میکیاولی کی دلچسپی کا فیصلہ صاف طور پر ہمعصر واقعات سے ہوا تھا۔ مقابلتی طریق جو تاریخی طریق کی بارآوری کے لیے لازمی ہے اس سے بہت کم کام لیا گیا تھا اور اکثر نہایت ہی ابتدائی صورت میں [۲] حقیقۃً میکیاولی کا طریق اس قدر تاریخی نہیں تھا جس قدر بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے تخیلات کا واقعی منبع وہ دلچسپی تھی جو اسے خاص اپنے وقت کے لوگوں اور حالتوں کے ساتھ تھی۔ قدما کی تاریخ میں اسے ایسے مماثل واقعات ملے جنھوں نے موجودہ حالات کے اعتبار سے اسے پرزور طور پر متوجہ کر لیا، اور اس نے انھیں حقیقی صداقت کے انکشافات کے طور پر اختیار کر لیا۔ خود اپنے وقت کے ماحول کی

---

[۱] "ٹائٹس لیویس کے عشرۂ اول سے متعلق مقالات" (میلان، ۱۸۰۴) جلد ۲ و ۳۔ اس کا ترجمہ ڈٹمولڈ میں شائع ہو چکا ہے۔ "نکولو میکیاولی کی تاریخی، سیاسی اور ڈپلومیٹک تحریرات"، بوسٹن، اسگوڈ کمپنی۔ ۱۸۸۲ء۔

[۲] ایک معین سوال کے جواب میں مقابلتی طریق کے قابل قدر استعمال کے متعلق "مقالات" Discourses جلد اول صفحہ ۷ دیکھنا چاہیے۔

نسبت وہ ایک نہایت ہی صحیح النظر مبصر تھا اور اس نے اس کا نہایت گہرا تجزیہ کیا ہے۔ اس نے اس طریق کا فیصلہ کیا جس پر اس نے واقعی انحصار کیا۔ وہ تجربے کی بنا پر اپنے نتائج تک پہنچا، اور پھر تاریخ کی طرف رجوع کر کے انھیں مزید تقویت دی۔ اس نے اپنے "مقالات" میں لیوی سے کام لیا مگر یہ زیادہ تر اپنے اصول کی تقویت کے لیے تھا نہ کہ ان کے دریافت کرنے کے لیے۔ لیکن ایسپ کی طرح میکیاولی کی تعلیم بھی اکثر راست ہوتی تھی خواہ قصہ کیسا ہی کمزور کیوں نہ ہو۔

طریق عمل کے یہ خصوصیات اس نقطۂ نظر سے بہت ہی قریبی تعلق ۲۹۴
رکھتے ہیں جس نقطۂ نظر سے وہ سیاسیات کو دیکھتا تھا۔ اس کا فلسفۂ مملکت کا نظریہ ہونے کے بہ نسبت زیادہ تر فن حکومت کا مطالعہ ہے میکیاولی کا میدان "سیاسیات" ہے نہ کہ "اصول مملکت" اس کی دلچسپی حکومت کی کل کے قایم کرنے اور اس سے کام لینے میں ہے یعنے جن کوششوں کے ذریعے سے حکومتی طاقت پیدا ہوتی اور عمل میں آتی ہے انھیں سے اس کی دلچسپی ہے۔ وہ تمام امور کا مطالعہ طبقۂ حکمران کی نظر سے کرتا ہے نہ کہ طبقۂ محکوم کی نظر سے[1]۔ اول الذکر کی سرگرمی کے مقابلے میں آخر الذکر کے جوش و خیالات کو ضمنی سمجھا گیا ہے۔ "حکمران" The Prince کے متعلق یہ امر بدنام کن حد تک مشہور ہے اور اس نے اس کتاب کے مصنف کی نسبت بھی ایسی ہی بری شہرت قایم کر دی ہے۔ لیکن "مقالات" Discourses کی نسبت بھی یہ کچھ کم صحیح نہیں ہے۔ اگر سابق الذکر تصنیف میں پر زور بادشاہ کے سیاسی نظم کا تجزیہ کیا گیا ہے تو آخر الذکر میں پر زور جمہوریت کے نظم کا تجزیہ ہوا ہے۔

[1]۔ مقابلہ کیجیے "ولاری" اس کی تحقیقات اور اس کے حاصل کردہ علم کا آخری مقصود ہمیشہ یہ رہا ہے کہ وہ سیاسی عمل کے متعلق ایسے خیالات پیش کرے جس کی پیروی ہر ایک مدبر کو کرنا چاہیے۔ (ولاری: نکولی میکیوولی، فلورنس ۱۸۸۱ء)۔ جلد دوم صفحہ ۳۲۰ ولاری کے انگریزی ترجمے میں اطالوی کی تین جلدوں میں سے صرف پہلی شامل ہے۔

باب ۱۲ ایک کی خاص شے یہ ہے کہ ایک فرد واحد کے ذریعے سے کامیاب طور پر ایک امارت قایم کی جائے، دوسرے کی خصوصیت خاصہ یہ ہے کہ ایک آزاد شہر ایک شہنشاہی قایم کرے۔ لیکن دونوں میں میکیاولی کے خیال کا مرکز ان سیاسی تعلقات کے بجائے جن میں سلطنت کا جوہر اصلی مضمر ہے، ان لوگوں کے طریقے ہیں جو مملکت کے اختیار کو عمل میں لاتے ہیں۔

پس، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگرچہ طریق عمل کے نقطۂ نظر سے میکیاولی اور ارسطو کے درمیان مماثلت بہت ہی نمایاں ہے مگر در اصل اس اطالوی کا میدان عمل اس سے بہت کم ہے جو اس یونانی کا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے حکومت کے عمل اور حکمت عملی اور نظم ونسق کے عملی مسائل پر بہت توجہ کی ہے مگر اس نے اپنی تصنیف کی اس ہیئت کو منتظم معاشری وسیاسی زندگی کی زیادہ وسیع ہیئتوں کی تحقیقات کے تابع کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک وسیع مفہوم میں ایک نظریہ مملکت ہے اور اس نے اس
نظریے کو وسعت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ میکیاولی اگرچہ اپنے خیالات کی ۲۹۵
وسیع فلسفیانہ بنیاد سے آگاہ تھا، مگر اس پر اس نے صرف سطحی وسرسری توجہ کی ہے اور عاجلانہ طور پر راست عملی نوعیت کے مسائل کی طرف بڑھ گیا ہے۔ یہاں اس کا اصول، نیز اس کا طریق مختلف اعتبارات میں ارسطو کے بہت کچھ قریب پہنچ گیا ہے۔ ارسطو کی بہ نسبت نظم وترتیب اس میں بہت کم ہے، اس نے حکومت کے علم یا فن کو منطقی طور پر پیش کرنے کی بہت کم کوشش کی ہے مگر حالات موجودہ کی عملی روش کے اصول معقول حد تک دونوں فلسفیوں کے ذہن میں ایک ہی تھے لیکن تمام وکمال مطالعے کے بعد اس فرق کا اثر واضح ہو جاتا ہے کہ ارسطو کا تصور جس پر وہ اک گونہ اصرار کے ساتھ جما رہا ہے ایک ایسی مملکت کا تھا جس میں عدم حرکت اور فلسفیانہ سکون کو مقصد اعلیٰ کے طور پر مد نظر رکھنا مقصود تھا، اس کے برخلاف میکیاولی کا تصور ایک ایسی مملکت کا تھا جس کا مقصد توسیع اور وسیع تسلط کا حصول تھا۔ اس اطالوی نے اس یونانی کے تصور کی مجرد خوبی کو تسلیم کیا ہے مگر اس کی نسبت یہ خیال کیا ہے کہ وہ حصول سے

اس قدر بعید ہے کہ زیادہ غور و فکر کے قابل نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ ایک کامل التوازن مملکت جو اندرونی فریقانہ اختیارات سے آزاد ہو، وہ ایک صحیح سیاسی ہستی ہو گی، مگر تمام انسانی معاملات حرکت میں ہیں اور ساکن رہنا ناممکن ہے، اور جہاں عقل رہبری نہیں کرتی، ضرورت وہاں (مجبوراً) پہنچا دیتی ہے۔" لہذا جو سلطنت توسع کے بغیر محض اپنی ہستی قایم رکھنے کے لیے مرتب کی جائے گی اس کی نسبت اغلب یہ ہے کہ وہ مجبور ہو کر اس آخر الذکر حکمت عملی میں پڑ جائے گی اور اس طرح اور زیادہ سرعت کے ساتھ تباہ ہو جائے گی[1]۔

میکیاولی نے عام طور پر یونانی سلطنتوں کی نسبت جو پست اندازہ کیا
اور روما سے خاص دلچسپی کا اظہار کیا اس کی وجہ کامیاب توسع کا ہی تصور ہے۔ ۹۶
اس کے نزدیک ایتھنز اور اسپارٹا میں سیاسی دانائی کے خاص عناصر مفقود تھے۔ اس کے معیار سے یہ دونوں مملکتیں ناکام رہیں۔ ان کے برخلاف روما نے ایک شہنشاہی پیدا کر لی اور وہ کامیاب رہا۔ اگر ارسطو نے روما کی زندگی کا مشاہدہ کیا ہوتا تو اس کے فلسفے میں بھی ایسا ہی تصور جوش زن ہو جاتا جو میکیاولی کے تصور کے مثل ہوتا۔ یہ یونانی قوت (یعنے حالات ماحول اور انسانوں کے ساتھ عہدہ برا ہونے کی قابلیت) کی قدر کافی طور پر سمجھا تھا اور جہاں اس نے اپنے فلسفے میں زبردست شخصیت کے متعلق بحث کی ہے وہاں اس کے نتائج اس اطالوی کے نتائج سے بہت کچھ مماثل[2] ہیں، مگر ارسطو

[1] میں بلا کسی شک کے یہ یقین رکھتا ہوں کہ اس طریق پر توازن کا قایم رکھنا ہر ایک مملکت کے لیے صحیح سیاسی وجود اور صحیح امن پر ہو گا۔ لیکن تمام انسانی معاملات حرکت میں رہتے ہیں اور ساکت رہنا ناممکن ہے، وہ یا ترقی کریں گے یا تنزل، اور جہاں عقل رہبری نہیں کرتی وہاں ضرورت کام کر دکھاتی ہے۔ لہذا، جہاں مملکت کی تنظیم اس طرح ہو کہ اس کے لیے توسیع نہ رکھی جائے وہاں اغلب یہ ہے کہ ضرورت توسیع پر مجبور کرے گی اور مملکت کو زیادہ سرعت کے ساتھ تباہی کی طرف لے جائے گی۔ مقالات جلد اول صفحہ ٦۔ [2] حسب بالا صفحہ ۹۱ و ما بعد۔

باب۱۱ یونانی خود سروں کے دور کے بعد ہوا ہے جب ان خود سروں کی یادگار اس کے سوا کچھ باقی نہ رہی تھی کہ اس نام سے سخت نفرت کی جاتی تھی۔ اس کے برخلاف میکیاولی اس زمانے میں تھا جب اطالوی خود سر اور مطلق العنان فرمانروا اپنی کامیابی کے پورے جوش میں تھے اور جب وہ شے جسے لوگ خوش حال کہتے ہیں، ان کے تحت میں بہت کچھ سرسبز ہو رہی تھی۔ پس اس کے ماحول اور اس کی طبیعت نے یہ اثر دکھایا کہ مطلق العنان فرمانروا کے فن حکمرانی میں کوئی ایسی کمی نہ ہونے پائے جیسی ارسطو کے نظم میں نظر آتی ہے۔

۳۔ اخلاقیات اور مذہب کی جانب اُس کی روش ۲۹۷

میکیاولی نے اخلاقیات و مذہب کی جانب جو روش اختیار کی وہ علمی حیثیت سے اس کے اختیار کردہ تاریخی طریق سے کم اہم نہ تھی اور اس کی شہرت کے قایم کرنے میں اس سے بدرجہا زیادہ موثر تھی۔ میکیاولی کا تعارف اس سے بہترین طریق پر ہوتا ہے، اور اس سے یہ اظہار ہوتا ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ سے قطعی طور پر علیحدگی ہوگئی۔ ازمنۂ وسطیٰ کا سیاسی نظریہ تاریخ کا کچھ نہ کچھ لحاظ کرتا تھا اور مقننین خصوصیت کے ساتھ بعض مسلمہ اصولوں کی تائید کم و بیش گزشتہ کے حوالے سے کرتے تھے۔ مگر ازمنۂ قدیم یا ازمنۂ وسطیٰ کے کسی فلسفی کے نزدیک مذہب اور اخلاقیات کے احکام سیاسیات کے نظریے اور عمل کے اعتبار سے اس پست بلکہ حقیر درجے پر نہیں پہنچائے گئے تھے (جیسا میکیاولی کا خیال تھا) وہ قانون فطرت جسے فلسفۂ قدیم اور فلسفۂ ازمنۂ وسطیٰ نے علم السیاست کا منبع قرار دیا تھا اور اسی میں اس کے

باب ۱۱ حدود معین کیے تھے، میکیاولی کے وہاں اس کا سرسری اشارہ بھی نہیں ملتا، اور خدا کا قانون جہاں تک کہ اس کا اظہار انسان پر راست الہام کے ذریعے سے ہوا ہو، وہ میکیاولی کے میدان تخیل سے خود خارج سمجھ لیا گیا تھا[1]

یہ سیاسی نظریے جس کے متعلق کوئی نظیر نہیں ملتی، میکیاولی کے خیالات میں مختلف ہیئتوں میں پیش ہوا ہے، اولاً یہ کہ اس کے فلسفے کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ سیاسیات کو ایک علم کی حیثیت سے علم اخلاقیات سے
۲۹۸ پہلی مرتبہ باقاعدہ اور ارادی طور پر اس فلسفے میں علیحدہ کیا گیا ہے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ عملاً یہ تفریق ارسطو کی تصنیف میں بھی داخل ہے[2] البتہ ارسطو کے نظم میں ایسا ہونا حقیقی نہیں بلکہ اتفاقی امر تھا۔ ارسطو نے کبھی بالتصریح یہ اعلان نہیں کیا کہ سیاسی اصول اخلاقی اصول سے آزاد ہے بلکہ برابر یہ خیال قایم رکھا کہ موخر الذکر سابق کے لیے ایک شرط ہے۔ اس کے برخلاف میکیاولی نے اسی طرح برابر یہ کوشش کی کہ سیاسیات کے نوامیس کو الگ کر دے اور ان کا مطالعہ اس طرح کرے کہ کسی اخلاقی ہستی کے واقعات کے سبقت عملی کے متعلق کوئی حوالہ نہ دیا جائے۔ اس نے اخلاقی اوصاف کی خوبی سے قطعاً انکار نہیں کیا مگر اس نے اس سے انکار کر دیا کہ وہ ان اوصاف کو سیاسی اوصاف کے لیے لازمی سمجھے یا ان کی شرط قرار دے۔ میکیاولی کا سیاسی تشخص حکومتی طاقت کے قیام و توسیع کی کامیابی کے سوا

۱-چنانچہ "حکمران" The Prince باب ششم میں حضرت موسیٰ کو (جنھیں میکیاولی بظاہر تاریخ کا ایک زبردست شخص قرار دیتا ہے) صرف اس بنا پر بحث سے خارج کر دیا گیا ہے کہ آپ صرف اسی روش پر عمل کرتے تھے جس کا حکم خدا کی طرف سے ہوتا تھا۔ جو وجہ حضرت موسیٰ کو دوسرے کے فلسفے میں بحث کا مرکز بنا دیتی وہی آپ کو میکیاولی کے فلسفے کی بحث سے خارج کر دیتی ہے۔

۲-حسب بالا صفحہ ۵۱ و مابعد۔

باب ۱۱ اخلاق کے تمام معیاروں سے اسی طرح بالکلیہ علحدہ ہے جس طرح معاشیین
"اقتصادی شخص" دولت کے پیدا کرنے کی کامیابی کے سوا اور کسی معیار
سے نہیں جانچا جا سکتا۔

"حکمران" (The Prince) اور "مقالات" (The Discourses)
دونوں میں زیادتی ظلم بدمعاملگی، اور دوسری اخلاقی برائیوں پر بحث کی گئی ہے مگر اخلاقی
حیثیت سے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار بہت ہی خفیف ہوا ہے[1] اسی طرح
نکوکاری اور مذہب سے کام لینے پر بھی بحث کی گئی ہے مگر اخلاقی پسندیدگی
کا اظہار وہاں بھی ایسا ہی کم ہوا ہے۔ علمی حیثیت سے (اخلاق سے) ایسی کامل
بے پروائی جیسی میکیاولی نے ظاہر کی، اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا
تھا کہ میکیاولی پر بدی کی طرفداری کا الزام لگایا جائے مثلاً وہ یہ قرار
۲۹۹ دیتا ہے کہ کسی حکمران کے لیے نیک ہونا اگرچہ نہایت ہی قابل تعریف ہے
لیکن جو شخص اپنے اقتدار کو قایم رکھنے کا خواہاں ہو اسے ہر وقت اس
کے لیے طیار رہنا چاہیے کہ وہ اپنی نکوئی کو خیرباد کہے اور محل و موقع
کے اعتبار سے اس سے کام لے یا نہ لے۔ مزید براں چونکہ کسی شخص کی نسبت
یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ اس میں تمام خوبیاں جمع ہوں اس لیے ایک
فہمیدہ حکمران ان برائیوں کی بدنامی سے خصوصیت کے ساتھ بچے گا جو
مملکت کو خطرے میں ڈال دیں اور اس طرح وہ ان برائیوں کی فکر سے بھی چھوٹ
جائے گا جو مملکت کے قایم رکھنے کے لیے ضروری ہیں[2] بعدازاں، اپنے
تصانیف کے اسی ٹکڑے میں جو شاید سب سے زیادہ مشہور ہے وہ اس
عام اثر کا حوالہ دیتا ہے کہ عہد پر قایم رہنا قابل تعریف ہے اور اس کے
بعد یہ ثابت کرتا ہے کہ سیاسی اقتدار کے برقرار رکھنے کی غرض سے

---

[1] مقابلہ کیجیے، "اس جور و ستم کا جو بری طرح استعمال کیا گیا ہو" اس جور و ستم سے جو اچھی طرح استعمال کیا گیا ہو"۔ "اگر برائی کو اچھا کہنا درست ہو۔ حکمران باب ۸۔

[2] حکمران The Prince باب ۱۵۔

باب ۱۱

دغا و مکر ناگزیر ہیں[1]۔ فرمانروا کو چاہیے کہ ہمہ تن اخلاص، صداقت، انسانیت اور
مذہب معلوم ہو، مگر اسے اپنے دل کو اس طرح قابو میں کر لینا چاہیے کہ
جب مملکت کو بچانے کی ضرورت ہو وہ ان سب سے بے پروا ہو کر عمل
کر سکے۔" اس وقت حکمراں کو مملکت کے قیام پر نظر کرنا چاہیے۔ ذرایع
ہمیشہ معزز معلوم ہوں گے اور قبول عام حاصل ہو جائے گا۔" میکیاولی
نے جہاں جمہوریتوں پر بحث کی ہے وہاں بھی اس کے نتائج یہی ہیں،
"میرا یقین یہ ہے کہ جب مملکت کی زندگی خطرے میں ہو گی تو اس کو
بچانے کے لیے بادشاہ اور جمہوریت دونوں نقض عہد اور ناشکری کا
اظہار کریں گے"[2]

پس، میکیاولی کے فلسفے میں احکام اخلاق سیاسی ہستی و بہبود کے
ضروریات فوری کے بالکلیہ تابع کر دیے گئے ہیں۔ میکیاولی اپنے سیاسیات
میں بد اخلاق نہیں ہے بلکہ بے اخلاق ہے، اور مذہب کے متعلق بھی اس
کا یہی انداز ظاہر ہوتا ہے۔ وہ خلاف مذہب نہیں بلکہ بے مذہب ہے۔
مذہبی معمولات جس حد تک ان قوتی کے عمل پر شامل ہیں جو انسانی عقل ۳۰۰
کے اثر سے بالاتر ہیں اس حد تک وہ میکیاولی کے دائرے سے باہر
ہیں مگر جہاں تک مذہب مملکت کے تعلقات اور سیاسی ارتقا کی رفتار
کے تعین میں عمل کرتا ہے وہاں تک اسے بھی اسی بیدردانہ تخیل کی
نذر کیا گیا ہے جو حال اخلاقیات کا ہوا ہے۔ مذہبی احساس کو مملکت کی
حکمت عملی کا ایک اہم آلہ قرار دیا گیا ہے، اور اسی اعتبار سے مدبرین کو
ہمیشہ اس پر لحاظ کرنا چاہیے، لیکن یہ ہرگز اس وجہ سے نہیں کہ یہ احساس
جس کا مرادف ہے اس میں کوئی اعلیٰ صداقت ہے بلکہ اس وجہ سے کہ
احترام مذہب کا زوال مملکت کی آنے والی تباہی کی قطعی علامت ہے۔

---

[1] ۔ حکمراں (The prince) باب ۱۸

[2] ۔ مقالات کتاب اول باب ۵۹۔

باب ۱۱ اور بارائے ودانش مدبرین میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ اس احساس کا واسطہ دلا کر ایسے اصلاحات عمل میں لا سکیں جو دوسری طرح ان کے قبضۂ اختیار سے باہر ہوں[۱]

پس اس طرح، میکیاولی کے ذہن میں ہمیشہ یہ خیال جما رہا کہ اس کے فلسفے کا اولین اصول مملکت کی ہستی کی ضرورت ہے اس نقطۂ نظر کے کل مآل کا خلاصہ بے باکانہ حب الوطنی کے اوامر میں اس طرح کیا گیا ہے کہ "جب کسی کے ملک کا تحفظ خطرے میں پڑ جائے اس وقت اس کا کچھ لحاظ نہ ہونا چاہئے کہ کون امر بجا ہے اور کون بیجا کون رحیمانہ ہے اور کون ظالمانہ اور کون شاندار ہے اور کون شرمناک، اس کے برخلاف اس موقع پر سوائے اس روش کے جو ملک کی زندگی کو بچا سکے خودمختاری کو قایم رکھ سکے اور تمام امور کو ساقط کر دینا چاہیے"[۲]

۳۰۱ ایک دوسرا اثر جس نے اخلاقیات اور مذہب کے ساتھ سیاسیات کے تعلق کی بحث کے متعین کرنے میں ظاہراً عمل کیا وہ انسان کے اختیار اور خوبی کار کے متعلق میکیاولی کی قدردانی تھی۔ یہ جذبہ طبعی اور زیادہ تر غیر ارادی تھا۔ یہ فلسفی اس اظہار قابلیت کے متعلق اپنے جذبۂ مسرت کو ترک نہیں کر سکتا تھا جس سے کسی غایت المرام میں صاف صاف بلا رد و کد کامیابی تک رسائی ہو جائے۔ اس کی ساخت طبیعت اس نوعیت کی تھی جیسی عالم بجا ل

---

[۱] بہت سی خبریں ہیں جو ایک ہوشمند شخص کو معلوم ہوئی ہیں مگر ان چیزوں میں بظاہر فی نفسہ کوئی خوبی نہیں ہوتی۔ لہذا، عقلمند اشخاص خدا کی جانب رجوع کرتے ہیں، یہی لگرگس نے کیا، یہی سولن نے کیا۔ مقالات ۱/۱۱۔

[۲] جب کسی کے ملک کے تحفظ کا مسئلہ پیش آجائے تو پھر جائز اور ناجائز، رحیمانہ و ظالمانہ قابل ستایش اور قابل نکوہش کا کوئی سوال بھی نہ ہونا چاہیے۔ برخلاف ازیں جان کے بچانے اور ملک کی آزادی کو محفوظ رکھنے کے لیے ہر ایک دوسری شے کو الگ رکھ دینا چاہیے۔ مقالات، ۳، صفحہ ۴۱۔

باب ۱۱

کی پرستش کرنے والوں کی ہوتی ہے۔ زبردست شخصیت اور اس کا فن حکومت یہی دو چیزیں تھیں جن کی جانب میکیاولی کی ذہانت ہر پھر کر آجایا کرتی تھی۔ فلورنس کی کمزور جمہوریت کی حکومت کے اعمال و افعال سے (جہاں منقسم مشورے دفع الوقتی اور تذبذب نہایت نمایاں تھے) میکیاولی کی گہری واقفیت نے اس کے اس طبعی میلان کو سخت پختہ کردیا کہ جو عناصر کسی مملکت کی حکمت عملی کو معین، قطعی اور مربوط بناتے ہیں، ان کا دقیق تجزیہ کیا جائے۔ یہی وجہ تھی کہ اس نے سیزر بورجیا[۱] کے متعلق بدقسمتی سے اچھی رائے دی، (مگر) اس رائے میں اس ظالم کے مقصد یا ذرایع کی پسندیدگی شامل نہیں ہے بلکہ محض مقصد و ذرایع کے باہمی تعلقات کی پسندیدگی ہے اور اس بے بیگلیانی کی ملامت کی گئی ہے کہ موقع ملنے پر اس نے پوپ جولیس دوم کو قتل نہ کر ڈالا[۲] اس روش کی اخلاقی نوعیت پر کوئی حکم فیصلہ صادر کئے بغیر جو اس ظالم کو اختیار کرنا چاہئے تھا، میکیاولی نے محض یہ دکھایا ہے کہ بے موقع حزم و احتیاط اور روش زیر بحث میں غایت درجے کا عدم توافق تھا اور مملکت کے معاملات میں متوسط روش کے بہ تکرار مذمت سے بھی اس فلسفی کے اسی خیال کا اظہار ہوتا ہے[۳] ۳۰۲

آخر میں میکیاولی نے اخلاقیات اور مذہب سے سیاسیات کے انفراق کو ارادتًا اس یقین کے نتیجے کے طور پر قایم رکھا ہے کہ انسانی ہستی کے واقعات سے اس کو سب سے زیادہ قریبی موافقت حاصل ہے۔ وہ کامل ترین مفہوم میں عملی سیاسیات کا مطالعہ کرتا ہے اور وہ کسی خیالی نہیں بلکہ حقیقی سیاسی زندگی کے طریقہائے عمل کے تعین کا خواہاں ہے۔ اس کا مقصود یہ ہے کہ "اشیا کی واقعی صداقت کی طرف واپس جائے"[۴]

---

۱ - حکمران، باب ۷۔

۲ - مقالات ۱/۲۷۔ ۳ - مقالات ۱/۲۶، ۲/۲۳، ۳۰۔ ۴ - اشیا کی واقعی صداقت کی جانب واپس جانا مجھے بہتر معلوم ہوتا ہے۔ حکمران، باب ۱۵۔

باب ۸ وہ کہتا ہے کہ انسان جس طرح زندگی بسر کرتا ہے اور جس طرح اسے زندگی بسر کرنا چاہیے ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے اور اس نے اپنی تحقیقات کے موضوع کے لیے آخر الذکر کو نہیں بلکہ اول الذکر کو قصداً منتخب کیا ہے۔

درحقیقت یہ نقطۂ نظر بہت زیادہ کارآمد نہیں تھا۔ اس نے اس میلان کی اصلاح کر دی کہ علم السیاست کو محض اخلاقی و مذہبی نصایح کا انبار بنا دیا جائے۔ اس کے ساتھ ہی اس میں تاریخ کی تعبیر اور نشاۃ جدیدہ کے نہایت ہی ترقی یافتہ عقلیت کے اصطلاحات میں جن میں قبل مسیح کے خیالات کی جھلک موجود تھی سیاسی فلسفے کی تکوین بھی شامل تھی۔ میکیاولی کے زمانے میں علمی طبقات کے اندر اخلاقی و مذہبی جذبہ عملاً فنا ہو گیا تھا۔ ایک یقین کردہ
کافی بالذات اخلاق کے عملی معیار کا کام دیتی تھی، اور مذہب عیسوی کے ۳۰۲
اعمال و اشغال یہ ظاہری عمل اس کے باطن کے وسیع رد پر پردہ نہیں
ڈال سکتا تھا۔ پس ان حالات میں میکیاولی کے لیے آسان تھا کہ اخلاقی و ۳۰۳
مذہبی اثرات سے آزاد ہو کر اپنا سیاسی فلسفہ مرتب کرے، اور خاندان بورجیا کے ایسے لوگوں کے سوانح حیات کے ہوتے ہوئے، اس کے لیے یہ بھی آسان تھا کہ "اشیا کی واقعی صداقت" کو اس طرح پیش کرے جس طرح اخلاقی و مذہبی اصول و عمل سے سیاسی شکل کی بے تعلقی سے ظاہر ہوتا تھا اور اس کے لیے یہ نہایت ہی طبعی امر تھا کہ رومانی کلیسا پر ملامتوں کی بوچھار کر دے اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ اس کلیسا نے مذہب کو ترک کر دیا تھا بلکہ زیادہ تر اس وجہ سے کہ سیاسیات میں سربرآوردہ جگہ حاصل کر کے اس نے تمام علمی آداب کی خلاف ورزی کی تھی[1]

بہ حیثیت مجموعی یہ کہنا چاہیے کہ جہاں اخلاقیات و مذہب کے متعلق میکیاولی کا طرز عملی حیثیت سے بجا ہو سکتا تھا، اور سیاسیات کے مسایل کو

1۔ حکمران۔ باب ۱۱/ مقالات ۱۲، ۱۱۔

باب ۱۱ صاف کرنے میں بہت مدد دی، وہیں احساس کی کمی نے جو اس کے اظہار خیالات
کی خصوصیت تھی، اس شبہے کی معقول بنا پیدا کر دی کہ وہ نہ صرف علمی حیثیت
سے بے اخلاق تھا بلکہ عملاً بھی بد اخلاق تھا اور آیندہ کی صدیوں میں اس پر
جو نکتہ چینیاں برابر ہوتی رہیں ان کی بنا یہی تھی۔ تاہم اس تمام لعنت ملامت
کے باوجود جس کا وہ سزاوار ہو، اس میں شک کی گنجایش ہے کہ "طریق
میکیاولی" کے لفظ میں جو تنفر مرکوز ہے اس کا تمام بار اسی پر پڑ جانے سے
اس کو زاید از ضرورت سخت سزا نہیں دی گئی ہے۔

۴۔ محرکات سیاسیہ کا نظریہ

جہاں تک ان تینوں کے اعتبار سے جو معاشری و سیاسی زندگی میں
انسان کی رہبری کرتی ہیں، میکیاولی کے طریق کے تعمیمات و مفروضات درکار
ہوں، وہاں تک اس کا اصول اصلاً و حقیقتہً اسی اصول کے مرادف ہے
جسے ہابس نے بعد کے زمانے میں قطعی علمی شکل عطا کی۔ انسان کی نسبت یہ
سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ خالصتہً خود غرض ہے اور وہ ہمیشہ ایسے تحریکات باطنی
۳۰۴ پر عمل پیرا رہتا ہے جن میں ان تمام نہاد معاشری خوبیوں کا کوئی دخل
نہیں ہوتا۔ میکیاولی کے نزدیک تمام سیاسی نوامیس کی تشریح کے لیے ایک
تنگ و محدود خود غرضی کافی ہے۔ اس مبحث پر اس کے بیدردانہ فیصلے
ہابس کے فیصلوں سے بھی زیادہ تنفر انگیز ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ ہابس
نے غور و فکر کے ساتھ اپنے نتائج کو جن وسیع نفسیاتی بنیاد پر قایم کیا تھا وہ
میکیاولی کے ہاں مفقود ہیں۔

میکیاولی نے اپنی رائیں جس طرح "حکمراں" (The prince) میں
ظاہر کی ہیں ان میں خصوصیت کے ساتھ زیادہ صاف گوئی سے کام لیا ہے۔
وہ کہتا ہے کہ عموماً طور پر انسان "ناشکر گزار، کمزور طبیع، دغاشعار، بزدل،

باب ۱۱ اور حریص ہوتا ہے" اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ بادشاہ کا مقصد زیادہ تر یہ ہونا چاہئے کہ اس سے خوف کیا جائے نہ کہ اس سے محبت کی جائے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ محبت میں ایک طرح کی ذمہ داری کا رابطہ ہے اور انسان اصلاً خود غرض ہونے کی وجہ سے اپنی غرض آپڑنے پر اس رابطے کو توڑ ڈالتا ہے۔ اس کے برخلاف خوف اسی وجہ سے انسان کو غیر محدود طور پر پابند رکھتا ہے[1] نیز انسان کی سادہ لوحی اور اقتضائے وقت کے تابع ہو جانے پر۔ اُن کی آمادگی انھیں بے باک سرگروہ کا آسان شکار بنا دیتی ہیں "جو شخص فریب دینا چاہتا ہے اسے فریب کھانے کے لیے کوئی نہ کوئی مل جائے گا"[2] انسان کلیتہً ظاہری حالت سے رائے قایم کرتا ہے اور اس سے چالاک حکمراں کو موقع مل جاتا ہے مگر اس کے علاوہ انسان عام طور پر صرف کمزور و جاہل نہیں بلکہ فطرۃً بد بھی ہے اور محض ضرورت سے نیک بن جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی عقل مند حکمراں مشیروں پر کبھی
۳۰۵ بھروسا نہیں کر سکتا بلکہ اسے خود اپنی رائے پر اعتماد کرنا چاہئے۔[3]

انسانی فطرت کے یہ قنوطی تصور "مقالات" (Discourses) میں بھی نہایت کثرت سے پائے جاتے ہیں، جہاں وہ کسی قدر زیادہ مکمل نفسیاتی طریق پر بیان کئے گئے ہیں۔ حکومتوں کے آغاز، اور معاشری ادارات کی بنا کے متعلق میکیاولی نے پالیبس کی کتاب سے اس کے نظریے کو بتمامہ اٹھا لیا ہے۔ یہ نظریہ انسان کی معاشری فطرت کے متعلق ارسطو کی رائے کو پس پشت ڈال دیتا ہے اور بہ سہولت اس رائے

---

[1] "حکمراں" (The prince) باب ۱۷۔

[2] "حکمراں" باب ۱۸۔

[3] انسان ہمیشہ بد نظر آویں گے تا آنکہ وہ نیک ہونے پر مجبور نہ کئے جائیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نیک مشورہ کسی سے بھی حاصل ہو، حکمراں کی دانشمندی کے تابع ہونا چاہئے نہ کہ حکمراں کی دانشمندی موصولہ نیک مشوروں کے تابع ہو۔
حکمراں باب ۲۳۔

باب ۱۱ کے موافق بن جاتا ہے کہ نظم معاشرت کی ابتدا افراد کی سمجھی ہوئی خود مقصدی پر ہے۔[۱] میکیاولی نے روما کے زرعی قوانین پر بحث کرتے ہوئے خیال کی اس عام روش کو ممیز مادی نوعیت دیدی ہے۔ یہاں بالکلیہ ہابس کے طرز پر اس نے یہ قرار دیا ہے کہ انسان میں بالطبع غیر محدود خواہشیں ہوتی ہیں اور ان کے مزید حصول کی آرزو تمام انسانی افعال کا سرچشمہ ہے۔ ان خواہشوں میں سے ایک سب سے زیادہ مستند خواہش وہ ہے جسے شخصی ملک سے طمانیت حاصل ہوتی ہے۔ "حکمران[۲]" میں میکیاولی یہ کہتا ہے کہ لوگ باپ کی موت کو آسانی کے ساتھ بھول جاتے ہیں لیکن محروم الارث ہونے کو کبھی نہیں بھولتے" اور اس پر اس حکم کی بنیاد رکھتا ہے کہ سزائے قتل معقول حد تک کم ہونا چاہئے مگر ضبطی جائداد مطلق نہ ہونا چاہئے۔ "مقالات" میں اور زیادہ وسعت کے ساتھ ترقی دیگئی ہے اور خود مختاری اور حکومت خود اختیاری کی محبت کی تشریح مادی انفرادیت سے کی گئی ہے۔ کسی حد تک ان مقاصد کی سعی اختیار کو عمل میں لانے کی خواہش سے بھی ہوتی ہے مگر بہت کم افراد ایسے ہیں جن کے دلوں میں یہ خواہش جوش زن ہوتی ہے، عامۃ الناس ۳۰۶
صرف اپنی ذات و جائداد کے تحفظ کے خواہاں ہوتے ہیں۔[۳] جمہوری حکومت کی خواہش اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اس سے قوم کے حصۂ کثیر کو مادی فائدہ حاصل کرنے کا موقع مل جاتا ہے بادشاہی میں، حکمراں کل منافع کو جذب کر لیتا ہے۔ اور خود مختاری کی خواہش لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ جو مملکتیں دوسروں کی مطیع نہیں ہوتیں ان میں دولت کو بہت زیادہ

---

[۱] "مقالات" (Discourses) جلد اول صفحہ ۲۔ مقابلہ کیجئے ماسبق صفحہ ۱۱۵۔

[۲] باب ۱۷۔

[۳] ان کا ایک مختصر حصہ حکمرانی کی غرض سے آزاد ہونا چاہتا ہے، مگر باقی تمام جن کی تعداد غیر محدود ہے، بحفاظت زندہ رہنے کے لیے آزادی کے خواہاں ہوتے ہیں۔ مقالات باب اول صفحہ ۱۶۔

باب ۱۱ ترقی ہوتی ہے[1]

مختصر یہ کہ میکیاولی کے خیال میں لوگوں کے اندر سیاسی زندگی کی خاص ارادی بنیاد مادی خوشی ہی ہے۔ اس امر کو ثابت کرنے کی مزید ضرورت نہیں ہے کہ یہ تصور قدیم فلاسفہ کے اس تصور سے کہ مملکت ایک ادارہ ہے جو ملت کی اخلاقی و ذہنی ترقی کے لیے وقف ہے، اور ازمنۂ وسطیٰ کے اس خیال سے کہ مملکت کی اولین غایت انسان کی ابدی نجات کا راستہ صاف کرنا ہے، کس قدر بعید ہے۔

۵۔ حکومت کے اشکال

حکومت کے اصناف کے متعلق میکیاولی کی بحث کا آغاز ارسطاطالیسی نظم کو سرسری طور پر قبول کرلینے سے ہوتا ہے۔ یعنے (حکومت کے اصناف) شاہی، اعیانیت، اور دستوری عمومیت ہیں اور ان کے ساتھ تین فاسد صورتیں، جباریت عدیدیت اور عمومیت (ازدحامیت) ہیں۔ پالیبس اور سسرو کو شامل کرکے یہی نتیجہ نکالا گیا ہے کہ حکومت کی مرکب شکل سب سے بہتر اور سب سے زیادہ پائدار ہے[2]

۲۰۷ لیکن اس سلسلۂ خیال کو کچھ زیادہ وسعت نہیں دی گئی ہے اور بادشاہیوں یا امارتوں اور عمومی حکومتوں اور جمہوریتوں کے خصوصیات اور ان کے تناسبی فوائد پر شدید توجہ مرکوز کردی گئی ہے۔ میکیاولی کے خیال پر ایک طرف سے تصورات کا اور دوسری جانب ہمعصر حالات کا

---

[1] ۔ "مقالات" جلد دوم صفحہ ۲۰ میکیاولی کی رائے میں محکوم مملکتوں کی خوشی کے لیے کسی فاتح جمہوریت کی حکمرانی کسی فاتح بادشاہ کی حکمرانی سے زیادہ تر تباہ کن ہے۔

[2] ۔ مقالات جلد اول صفحہ ۲۔

باب ۱۱ قدم قدم پر گہرا اثر مرتب ہوا ہے۔ قدیم یونان کی منفرد اور نیز وسعت پذیر شہری مملکتیں جمہوری ہوں یا مطلق العنان، اور ان کے مماثل اطالوی شہری مملکتیں روما کی وسعت پذیر شہری مملکت، اور اس کا شہنشاہی ارتقا، اور حال کی قایم شدہ نیم قومی بادشاہیاں، یہ سب کی سب میکیاولی کے نتائج کے تعین میں متحد ہیں۔ کتاب "حکمران" دراصل سیاسی تسلط و وسعت کے لحاظ سے شاہی کا مطالعہ ہے اور اسی طرح کتاب "مقالات" عمومی حکومت کے سیاسی تسلط کا مطالعہ ہے۔ جہاں حکومت کی شاہی عمومی شکل کی نسبت میکیاولی نے بحث کی ہے وہاں وہ مطلق العنانی کا ایسا کامل حامی نہیں جیسا بدقسمتی سے وہ مشہور ہو گیا ہے۔ جمہوری حکومت کے متعلق اس کی پسندیدگی کا اظہار اس سے کم زور شور کے ساتھ نہیں ہوا ہے۔ جس زور کے ساتھ خود ارسطو کی پسندیدگی کا اظہار ہوا ہے اور اس شکل حکومت کے اعتبار سے (خیالات کے فرق کا لحاظ کرتے ہوئے) اس اطالوی کی رائیں دراصل اس یونانی کی رایوں سے متفق ہیں۔ جس ملت میں عام اقتصادی مساوات شایع ہو اس کے لیے میکیاولی کا دعوی یہ ہے کہ دولت عامہ سب سے بہتر شکل حکومت ہے بلکہ درحقیقت صرف یہی شکل حکومت اس کے لیے ممکن ہے۔[1] اس کا خیال یہ ہے کہ ایسی ملت میں قوم بہ حیثیت مجموعی بادشاہ سے زیادہ
۳۰۸ دانشمند ہوتی ہے اور اس سے زیادہ تلون پسند نہیں ہوتی جمہوریتوں کی ناشکرگزاری اس سے زیادہ ہرگز نہیں ہوتی جس کا اظہار بادشاہ کرتے ہیں۔[2] قوم کا فیصلہ خاص کر ایسے معاملات میں جیسے عہدہ داروں کا انتخاب اور اعزاز عطا کرتا ہے۔ بالعموم صحیح اور ناقابل اعتراض

---

[1] - جہاں مساوات ہوتی ہے وہاں بادشاہی نہیں قایم ہو سکتی اور جہاں مساوات نہیں ہے وہاں دولت عامہ نہیں ہو سکتی۔ مقالات باب اول صفحہ ۵۵۔

[2] - "مقالات" (Discourses) جلد اول صفحہ ۵۸۔

باب ۱۱ ہوتا ہے[1]۔ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ سیاسی یا قومی ادارات کے ابتدائی قیام کے لیے بادشاہ سب سے زیادہ موزوں ہے، عمومی حکومت ان ادارات کو قایم رکھنے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتی ہے[2] نیز جمہوریتیں اپنے اقرار کو بادشاہوں سے بہتر قایم رکھتی ہیں، اگر دل سے ایسا نہیں کرتیں تو کم از کم اپنے اعضا کے سست تر عمل کی وجہ سے ایسا کرتی ہیں[3]۔ آخری امر یہ ہے کہ اس حکمت عملی کی کامیابی کے لیے اوقات و حالات کی جو مطابقت لازمی ہے اس میں جمہوریت کو شاہی پر اس لحاظ سے فوقیت حاصل ہے کہ بادشاہ کی خصلت حالات کے اعتبار سے بدل نہیں جائے گی، برخلاف ازیں جمہوریت کی خدمت گزاری میں جو مختلف الطبائع اشخاص شامل ہوتے ہیں، ان میں سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا مل جائے گا جو کسی خاص وقت کے خصوصی حالات سے بعینہٖ مطابق ہوگا[4]۔

پس اس طرح، میکیاولی نے بادشاہی کی کسی غیر معقول ترجیح کا اظہار نہیں کیا ہے، اور اعیانی اقتدار کے متعلق اس کے فیصلے تقریباً سب ہی ناموافق ہیں۔ ہر ایک شہری مملکت کی زندگی میں وہ اکابر و عوام کے تضاد کو ایک مقدم عنصر قرار دیتا ہے اور اس کا خیال صاف طور پر آخر الذکر کی جانب ہے۔ اس کا یقین یہ ہے کہ قوم کے عامۃ الناس
۳۰۹ انتخابی بادشاہ کے بہترین موید ہوتے ہیں[5] خود مختاری کے قایم رکھنے کے لیے موثر ترین آلہ ہوتے ہیں اور اندرونی انتشار پیدا کرتے ہیں اعیانیت

[1] "مقالات" جلد اول صفحہ ۴۷، ۴۸ (مقابلہ کیجیے جلد سوم صفحہ ۳۴)۔

[2] "مقالات" جلد اول صفحہ ۵۸۔

[3] "مقالات" جلد اول صفحہ ۵۹۔

[4] "مقالات" جلد سوم صفحہ ۹ میکیاولی اس کی مثال جنگ فونیقی کے مختلف مدارج میں فیبس اور لیویو کے عروج سے دیتا ہے اس کے دوسری طرف پوپ جولیس دوم کی زندگی کی مثال پیش کرتا ہے کہ اس کی مستقل مزاجی حالات کے اعتبار سے کبھی بدلتی نہیں تھی۔ [5] "حکمران" باب ۹۔

باب ۱۱

سے بہت گھٹے ہوتے ہیں[۱]۔ اس کا خیال یہ ہے کہ تمام معاملات میں اعلیٰ طبقے کی مقدم نیت اقتدار کا عمل میں لانا ہوتا ہے، اس کے برخلاف عامۃ الناس صرف امن و انتظام چاہتے ہیں[۲]۔ زمیندار طبقہ اعیان آزاد حکومت کو خصوصیت کے ساتھ ناممکن بنا دیتا ہے[۳]۔ درحقیقت جب اس طبقے کے پاس خود اپنے قصر اور خود اپنی رعایا ہو تو میکیاولی کے خیال میں یہ طبقہ تمام معاشری نظم کے لیے مہلک ہوتا ہے۔ جہاں ایسے حالات موجود ہوتے ہیں۔ اور اطالیہ کے متعدد حصص میں موجود تھے! وہاں نہ صرف جمہوری حکومت کا قیام ناممکن ہو جاتا ہے بلکہ وہاں پادشاہی کا قیام ہی صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ اس زمیندار طبقۂ اعیان کو فنا کر دیا جائے یا ان میں منظم تغیر ہو جائے۔

پس ایک ایسی دولت عامہ کی اعلیٰ قدردانی جو مساوی شہریوں کے گروہ عام پر مبنی ہو میکیاولی کے فلسفے کی ممیز خصوصیت ہے مگر وہ اسے پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ حالات کا اقتضا یہ ہے کہ مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں تنظیم (سیاسی) کی مختلف شکلیں ہوں اور اسے اس مسئلے سے خصوصیت کے ساتھ دلبستگی ہے کہ تنظیم و عمل کا وہ کونسا نظم ہے جو دور تسلط کے قیام کے لیے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اس طرح وہی امر جسے افلاطون اور ارسطو مدبر یا فلسفی کے غور کے ناقابل قرار دیتے تھے، میکیاولی کے لیے دلچسپی کا مرکزی تحفظ بن جاتا ہے۔

---

[۱] ۔ "مقالات" جلد اول صفحہ ۵

[۲] " " " ۱۶ ۔

[۳] ۔ جہاں زمیندار ہوں وہاں دولت عامہ نہیں قایم ہو سکتی مقالات باب اول صفحہ ۵۵ ۔

باب ۱۱
۳۱۰

۶ - قلمرو کی وسعت

شاہی قلمرو (تسلط) کے وسیع کرنے کا نظریہ و عمل خصوصیت کے ساتھ "حکمران" میں ملے گا اور جمہوریتوں کا توسیع "مقالات" کا خاص موضوع بحث ہے۔ ان دونوں صورتوں کی کارروائی کی نسبت میکیاولی کا خیال یہ ہے کہ وہ دو یا زاید معاشری یا سیاسی خصوصیت کے امتزاج پر مشتمل نہیں ہیں بلکہ وہ اس پر شامل ہیں کہ متعدد مملکتیں ایک بادشاہ یا دولت عامہ کی حکمرانی کے تابع بنالی جائیں فرانسیسی اور اسپینی بادشاہیاں جن کے دساتیر میں میکیاولی کو بہت کچھ قابل قدر امور نظر آتے ہیں انھیں وہ ایک واحد تنظیم سمجھنے کے بجائے زیادہ تر مملکتوں کا مجموعہ سمجھتا ہے اور متحدہ اطالیہ کے لیے جو حجت اس نے پیش کی ہے اس میں صاف طور پر اس کے دل میں اسی قسم کا خیال موجود تھا۔ وہ کہتا ہے کہ "کبھی کوئی صوبہ اس کے بغیر متحد یا خوشحال نہیں ہوا ہے کہ وہ بتمامہ کسی ایک دولت عامہ یا بادشاہ کے تابع ہو جائے جیسا کہ فرانس اور اسپین میں واقع ہوا ہے" اتحاد کے جس تصور نے انیسویں صدی میں جانبازانہ قومی سیاسیات کا جوش پیدا کیا، اس میں اور اس تصور اتحاد میں قدر مشترک بہت کم ہے، مگر یہ تصور بعینہ وہی تصور تھا جس نے میکیاولی کے انتقال کے بعد تین صدیوں تک مغربی یورپ میں سیاسی جغرافیے کے رد و بدل کا تعین کیا۔

"حکمران" میں بحث کے خاص عنوانات اولاً شاہی اقتدار کا حصول اور ثانیاً اس کا توسیع ہے۔ اول الذکر عنوان کے تحت میں دو طریقے

لہ - درحقیقت ایک دولت عامہ یا ایک حکمراں کے کلیتہً تابع ہوئے بغیر کوئی صوبہ نہ کبھی متحد تھا اور نہ خوش حال تھا۔ فرانس اور اسپین میں ایسا ہو چکا ہے۔ مقالات باب اول صفحہ ۱۲۔

بیان ہوئے ہیں جن کے ذریعے سے امارتیں قایم ہوتی ہیں اور اس کی توضیح
باب ۱۱ حضرت موسیٰ اور سیزر بورجیا کے ایسے مختلف الطبائع افراد کی حکمت عملی سے
۳۱۱ کی گئی ہے۔ اول الذکر سے بشمول سیرس، رومیولس اور تھیسیس ایک فرد
واحد خاص اپنے وسائل اور اپنی قابلیت سے کس طرح اقتدار حاصل
کرلیتا ہے[۱] اور بورجیا کو ایک اعلیٰ نمونہ ان لوگوں کا قرار دیا گیا ہے جن کی
کامیابی خوش قسمتی اور دوسروں کی مدد کی رہین منت ہوتی ہے۔ جو
بادشاہ پہلے ہی سے کسی حکومت کا سرتاج ہو اس کے قلمرو کی وسعت سے
وہ صورت پیدا ہوتی ہے جسے میکیاولی ممزوج امارت کہتا ہے۔ اس کے
ساتھ ہی، اس قسم کی تنظیم کی تکوین و توسیع کے لیے جو طریقے سب سے موزوں
ہیں ان کی بحث سے اس فلسفی کی جدت نظر اور اس کی اخلاقی بے پروائی
کامل طور پر ظاہر ہو جاتی ہے۔

کسی حوصلہ مند بادشاہ کی کم از کم مخالفت خود اسی نسل کی (محکوم)
اقوام کی طرف سے ہوگی۔ خود اپنے ہی ملک میں اور جہاں ایک ہی زبان
استعمال ہوتی ہو مقبوضات مفتوحہ پر قابو رکھنا آسان ہے۔ فاتح کا کام
صرف اس قدر رہے کہ وہ سابق حکمران کے سلسلے کو معدوم کردے اور قدیم
ادارات کو باقی رہنے دے، مگر جو ملک فاتح کے ملک سے زبانی ادارات
میں مختلف ہو اس میں مقبوضات حاصل کرنے میں زیادہ پیچیدہ مسائل
شامل ہیں جن کا حل بہ حیثیت مجموعی رومانیوں نے سب سے زیادہ
کامیابی کے ساتھ کیا ہے[۲]۔ کسی فاتح بادشاہ کے لیے سب سے زیادہ دشواریاں
۳۱۲ اس ملک سے متعلق پیدا ہوتی ہیں جو فتح سے قبل کسی جمہوری حکومت کے
تحت رہا ہو۔ یہاں آزادی کا نام اور قدیم دستور کی یاد ہمیشہ آتش بغاوت

۱۔ لاطینی Virtns اور یونانی ἀρετή کے مانند میکیاولی نے اس اصطلاح کو کسی طرح
کے اخلاقی مفہوم کے بغیر استعمال کیا ہے۔

۲۔ ''حکمران'' باب ۵۔

باب ۱۱ کے بھڑکانے کا کام دیتی رہے گی، اور اس کی محفوظ صورت صرف یہی ہے کہ اس ملت کو بالکلیہ تباہ کر دیا جائے[1]

زبردست شخصیت کی مدح سرائی اور اس تمام اعتقاد کے باوجود کہ کسی ایک واقعی بڑے شخص کی قابلیت اور اس کے وسائل مملکتوں کی قسمت کا فیصلہ کر سکتے ہیں، میکیاولی، اس مستقل قوت کی واجبی قدر کرتا ہے جو کسی ملت کے سیاسی ادارات میں مضمر ہوتی ہے۔ کسی بڑے شخص کا سب سے زیادہ قطعی امتحان یہ ہے کہ آیا اس میں نئے معاشری وسیاسی دستور کے رائج کرنے اور اسے قایم رکھنے کی قابلیت ہے یا نہیں۔ قدیم نظم سے جن لوگوں کو نفع پہنچتا ہے ان کی علانیہ مخالفت اور نئے نظم سے جن لوگوں کو نفع پہنچنے کی صرف امید ہو ان کی نیم دلی سے مصلح کے راستے میں دقتیں حایل ہو جاتی ہیں۔ جو بادشاہ کسی مملکت کا اقتدار اعلیٰ حاصل کر لیتا ہے اور اسے قدیم ادارات کے تحت میں چلنے دیتا ہے اس کا کام آسان ہوتا ہے مگر جو بادشاہ اس غرض سے اقتدار اپنے ہاتھ میں لیتا ہے کہ دستور مملکت میں اصلاح کرے وہ نہایت ہی مشکوک اور خطرناک مبادرت میں پڑتا ہے[2]۔ اسی حیثیت میں کامیابی کی وجہ سے حضرت موسیٰ، اسیرسس، رومیولس اور تھیسیس کے اعلیٰ مدارج حق بجانب ثابت ہوتے ہیں اور میکیاولی کو اپنے حسب عادت ان کی کامیابی کی کنجی یہی نظر آتی ہے کہ ان کے پاس اتنی کافی مسلح قوت موجود تھی کہ جب ترغیب بے اثر ہو جاتی تھی تو وہ قوت سے بھی دساتیر کی حمایت کر سکتے تھے۔ ۳۱۴
میکیاولی کا خیال ہے کہ کسی نئے دستور کی باطنی خوبی اس کے دوام کی

[1] ۔ جو شخص کسی ایسی مملکت کا حکمراں ہو جائے جو آزادی کی عادی رہی ہو وہ حکمراں اگر اس آزادی کو تباہ کر دے تو اسے یہ توقع رکھنا چاہئے کہ وہ آزادی خود اسے تباہ کر دے گی۔
حکمراں باب ۵۔

[2] ۔ ایضاً باب ۶۔

باب ۱۱ ضمانت نہیں ہے، اور یہ ان مصلح نبیوں کی ناکامی سے ثابت ہے جن کی حمایت اسلحہ سے نہیں تھی۔ اور سوو ونرولا کا جدید واقعہ اس کی نمایاں مثال ہے۔

میکیاولی کی رائے میں قلمرو کی وسعت کا میلان جمہوری اور شاہی دونوں مملکتوں میں لابدی ہے۔ بادشاہ تو اس حکمت عملی کے اختیار کرنے پر اقتدار کے نہ پوری ہونے والی ہوس سے مجبور ہو جاتا ہے اور جمہوریہ اگر ارادۃً اس پر مجبور نہ ہو تو ضرورت بالیقین اسے مجبور کر دے گی[۵۱] اگر جمہوریت کا دستور مملکت ایسا ہو کہ وہ توسیع کی حکمت عملی کے لیے موزوں نہ ہو تو جب اس حکمت عملی کی ضرورت پیدا ہو گی تو مملکت کی بنیادیں پاش پاش ہو جائیں گی اور دستور برباد جائے گا۔[۵۲]

اپنی قلمرو کی وسعت کو عمل میں لانے کے متعلق رومانی جمہوریت نے ایک ایسی مثال قایم کر دی ہے کہ میکیاولی کی رائے میں کسی دولت عامہ کو اس کی باطنی پیروی سے مفر نہیں ہے۔ رومانی نظم کے عناصر کا خلاصہ اس نے اس طرح کیا ہے، شہر کی آبادی کو بڑھایا جائے رعایا کے بہ نسبت زیادہ تر حلیف پیدا کئے جائیں۔ مفتوحہ ممالک میں نو آبادیاں قایم کی جائیں، تمام غنیمت خزانے میں داخل کی جائے۔ محاصرے کے بہ نسبت جنگ زیادہ تر میدانی مہموں اور رد و بد و مقابلے کے ذریعے سے ہو۔ مملکت کو دولت مند اور افراد کو مفلس رکھا جائے، اور انتہائی فکر کے ساتھ ایک اچھی تربیت یافتہ فوج قایم رکھی جائے[۵۳] یہ امر ۳۱۴

۵۱۔ "مقالات" جلد اول، صفحہ ۶، جلد دوم صفحہ ۱۹۔

۵۲۔ اگر کسی دولت عامہ کی ترکیب ایسی ہو کہ وہ توسیع کے لیے موزوں نہ ہو اور اس کا توسع ضروری معلوم ہو تو دستور کی بنیادیں پارہ پارہ ہو جائیں گی اور تباہی بہت جلد نازل ہو گی۔
مقالات باب اول صفحہ ۶۔

۵۳۔ "مقالات" جلد دوم صفحہ ۱۹۔

باب ۱۱ قابل لحاظ ہے کہ جس طرح کامیاب بادشاہی کے بیان میں ہوا ہے اسی طرح یہاں بھی سب سے زیادہ زور قوت اسلحہ پر دیا گیا ہے۔ میکیاولی کے دل میں یہ یقین جما ہوا ہے کہ جمہوریت میں شہریوں کی اچھی تربیت یافتہ سپاہ نہ صرف باشان و شوکت توسع کے لیے بلکہ خود اپنی ہستی کے قایم رکھنے کے لیے لازمی ہے، میکیاولی کے اس یقین کا باعث جس حد تک اطالوی سیاسیات کا مشاہدہ ہے اسی حد تک تاریخ کی تعلیم بھی ہے فلورنس کے نظم و نسق میں اس کی سرگرم زندگی اور اس کی فلسفیانہ تحریر دونوں سے اس کی اس دلچسپی کا ثبوت ملتا ہے کہ اجیر سپاہیوں کے گروہوں کے بجائے (جن سے اس زمانے کی جنگجو فوجوں کا حصۂ کثیر مرتب ہوتا تھا)[1] عمومی محافظ ملک فوج قایم ہونا چاہیے۔ مقالات میں اس نے ایک نہایت زیرکانہ باب اس عام مقولے کی غلطی ثابت کرنے کے لیے وقف کیا ہے کہ "زر جنگ کے اعصاب ہیں[2]"، دراصل قوت کا اصلی جوہر زر نقد نہیں بلکہ عمدہ سپاہی ہیں، کیونکہ اس کے قول کے مطابق "زر ہمیشہ عمدہ سپاہی نہیں مہیا کر سکتا مگر عمدہ سپاہی ہمیشہ زر نقد مہیا کر سکتے ہیں"۔

لیکن عظمت مملکت کی بنیاد کے طور پر جسمانی مادی قوت کی میکیاولی نے جیسی کچھ پر اسرار مدح و ستایش کی ہے اس کے باوجود اپنے آخری تجربے میں وہ اس پر رضامند نہیں ہے کہ یہ جزو ایسا قطعی ہے جیسا عیاری و چالاکی کا جزو ہے اسے وہ ایک بے قیل و قال صداقت قرار دیتا ہے کہ لوگ قوت و عیاری کے استعمال کے بغیر حقیر حالت سے مرتفع حالت تک کبھی ترقی نہیں کرتے لیکن اگرچہ قوت بغیر عیاری کے کبھی کافی نہیں ہوتی مگر عیاری بغیر قوت کے کامیاب ہو جاتی ہے[3]۔ یہ اصول ٣١٥

---

[1] ۔ فلورنس میں وہ شہریوں کی فوج محافظ کی تنظیم کی ایک تجویز عمل میں لایا تھا۔ ۱۵۰۶ء (ملاحظہ ہو ولاری: نکولو میکیاولی اور اس کا زمانہ۔ [2] ۔ مقالات جلد دوم صفحہ ۱۰۔ [3] ۔ میرا خیال ہے کہ ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے بلکہ کبھی نہیں واقع ہوتا کہ معمولی وسائل کے اشخاص قوت یا مکر کے بغیر اعلیٰ رتبے پر پہنچ جائیں ..... میں اس کا یقین نہیں رکھتا کہ تنہا قوت کافی ہے مگر مکر تنہا کامیاب ہو جائے گا۔ مقالات باب دوم صفحہ ۱۳۔

نہ صرف امارتوں پر صادق آتا ہے بلکہ جمہوریتوں پر بھی جیسا میکیاولی نے روما
۱۵ کے سوانح سے [illegible] طور پر ثابت کیا ہے۔

۷۔ تحفظ قلمرو

اگرچہ کم و بیش اس قطعی تیقن نے کہ ہر ایک حکومت کو اپنے اقتدار کا بڑھانا لازمی ہے ورنہ وہ تباہ ہو جائے گی، میکیاولی کے فلسفے میں اس کے اصول توسع کو خاص اہمیت دیدی ہے، پھر بھی اس کے تصانیف میں نہایت کثرت سے وہ اصول نمایاں طور پر پیش کئے گئے ہیں جن پر شاہی اور جمہوری دونوں اداروں کے معمولی پر امن کار فرمائی کا انحصار ہے۔

شاہی حکومتوں کی استقامت کے لیے حکمت عملی کا پہلا جلیل القدر قاعدہ ملک کے قایم شدہ ادارات و رسوم کی وقعت ہے۔ جن لوگوں پر عمدہ حکومت ہوئی ہو اور ان کی زندگی کے مانوس طریقے علی حالہ چھوڑ دیے گئے ہوں وہ زاید آزادی کے خواہاں نہ ہوں گے[1] یہ وہ قابل لحاظ خیال ہے جس کی رہبری میں موروثی و غاصب دونوں قسم کے بادشاہوں کو چلنا چاہیے لیکن قسم اول کے متعلق میکیاولی کو زیادہ دلچسپی نہیں ہے، معمولی فہم و تدبیر کے ساتھ موروثی حکمران کا کام آسان ہے[2] مگر نئے قائم شدہ حکمراں کو زیادہ پریشان کن حالات سے سابقہ پڑتا ہے اور اس قسم کے حکمراں کے لیے صحیح و درست حکمت عملی کا بیان کرنا ہمیشہ میکیاولی کے دل میں زیادہ خصوصیت کے ساتھ جما رہتا ہے۔ کتاب حکمراں اجباریت
۳۱۶ کے لیے وسیع تجربے سے پُر ہے اور اس کے ساتھ ایسے نتائج شامل ہیں جو

[1] ۔ "مقالات" جلد سوم صفحہ ۵ ۔
[2] ۔ "حکمراں" باب ۲ ۔

باب ۱۱ اکثر اعتبارات سے اسی موضوع کے متعلق ارسطو کے مبحث سے مطابقت رکھتے ہیں۔[1]

چونکہ، آخری درجے میں ہر ایک حکومت کا انحصار قوت پر ہوتا ہے[2] اس لیے حکمران کے پاس ایک اچھی فوج ہونا چاہئے۔ اس تجویز میں غیر ملکی اجیر سپاہیوں یا حلیفوں پر اعتماد کرنا خارج ہے۔ بہ حیثیت مجموعی حکمران کو خود اپنے اور اپنی رعایا کے روپیہ کے صرف کرنے میں جزورس ہونا چاہئے مگر غنیمت جنگ کو فیاضی کے ساتھ تقسیم کرنا چاہئے[3] معاملات عامہ میں حکمران کی روش کی خصوصیت ترقی کے بجائے زیادہ تر سختی ہونا چاہیئے مگر سب سے بڑھ کر یہ کہ اسے اپنی رعایا کے املاک و مستورات پر ہاتھ نہ ڈالنا چاہیئے۔[4] جہاں تک ممکن ہو اسے یہ کوشش کرنا چاہئے کہ لوگ اس سے خائف رہیں مگر اس کے ساتھ ہی اس سے نفرت نہ کریں اور اس لیے چاہیئے کہ نظم ونسق کے جن فرائض میں ناخوشگوار ذمہ داریاں ہوں انھیں زیردست انجام دیں اور مراحم وعنایات کے کاموں میں، حکمران بذات خود شامل ہو۔[5] مزید براں اعلیٰ مقاصد و اخلاق کی شہرت کے ہر ایک موقع سے اسے کام لینا چاہئے۔ اسے چاہئے کہ قوم کو

---

[1] ۔ "سیاسیات"، مقابلہ کیجئے ماسبق صفحہ ۹۱ و مابعد۔

[2] ۔ تمام مملکتوں کی اصل بنیاد عمدہ قوانین اور مضبوط فوج پر ہے، اور عمدہ فوجوں کے بغیر عمدہ قوانین ممکن نہیں۔ حکمران باب ۱۲۔

[3] (ایضاً باب ۱۶)

[4] ۔ "حکمران کا ان دو معاملات میں رعایا سے خراب برتاؤ کرنا سازشوں کے لیے نہایت ہی مؤثر سبب ہوتا ہے۔ مقالات جلد سوم صفحہ ۶ وہی دیکھنا چاہئے جہاں سازشوں پر نہایت ہی تفصیلی وجامع بحث کی گئی ہے۔

[5] ۔ حکمران باب ۱۹ میکیاولی فرانسیسی پارلیمنٹ (عدالت عالیہ) کو ایک ایسا ادارہ سمجھتا ہے جسے بادشاہ نے اس غرض سے تجویز کیا تھا کہ امرا کے اختیارات کو پامال کرنے سے بادشاہ سے غبار نہ پیدا ہو۔

میاوردات عظمیٰ میں مشغول رکھے، اپنے تمام افعال میں شان وشوکت کا باب ۱۱
انداز پیدا کرے، ہمسایہ مملکتوں کے اختلافات میں علانیہ وقطعی حصہ لے، ۳۱۷
اپنے کو فنون لطیفہ کی ممتاز قابلیت کا سرپرست ظاہر کرے اور آخری امر یہ ہے کہ تجارت و زراعت کے مفید فنون کی فیاضانہ امداد کرے اور ان پر گرانبار محصول لگا کر ان میں مداخلت کرنے سے باز رہے۔

روشن خیال مطلق العنانی کے یہ احکام جس طرح بیان ہوئے ہیں ان میں غیر اخلاقی اطوار کے وہ مقولے بھی پوری طرح ملا دیئے گئے ہیں، جو اس سے قبل بیان ہو چکے ہیں۔[1] یہ امتزاج شاہی حکومت کے اس واقعی عمل کی ایک گونہ عمدہ تصویر ہے جو خود میکیاولی کے زمانے میں رائج تھی۔ اسی طرح جمہوری حکومت کے اصولوں کی بحث میں بھی واقعی حالات کا سچا نقشہ شامل ہے مگر اس بحث میں کبھی کبھی خفیف طور پر اس شخصی احساس کا پتا بھی چل جاتا ہے جو "حکمراں" میں بالکلیہ مفقود ہے اور جس سے یہ شہادت ملتی ہے کہ میکیاولی دل میں عمومی حکومت کو مرجح سمجھتا ہے۔

دولت عامہ یا جمہوریت کے متعلق، میکیاولی کا تصور تمام تر قدما کا یعنے شہری مملکت کا تصور ہے۔ اس خیال کا اظہار کہیں بھی نہیں ہوا ہے کہ عمومی حکومت پورے صوبے کے لیے مرتب ہو سکتی ہے۔ علیٰ ہذا جیسا کہ قدما کے خیال میں تھا دولت عامہ کے معنے یہ لیے گئے ہیں کہ طبقۂ اعیان سے ممیز عامۃ الناس کی حکمرانی ہے، آزادی کا نقطہ بلا امتیاز یا خارجی طاقت کے لحاظ سے خودمختاری ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے یا اس حالت کے لیے جس میں حکومت امرا یا کسی فرد کے ہاتھ میں ہونے کے بجائے قوم
کے ہاتھ میں ہو۔[2] "خالص" اور "فاسد" جمہوریتوں کے درمیان قدما کے ۳۱۸

۱۔ حسب بالا صفحہ ۲۹۸ و ما بعد۔

۲۔ مقابلہ کیجیے "مقالات" جلد دوم صفحہ ۲۔

باب ۱۱ قایم کردہ فرق کو میکیاولی نے بھی قایم رکھا ہے، "فساد" سے مراد یہ لی گئی ہے کہ شہریوں میں مساوات کا احساس مفقود ہو۔ "فساد" کو کسی سیاسی مظہر ہونے کے بجائے اقتصادی مظہر قرار دیا گیا ہے، اور اس اعتبار سے یہ فلسفی اس کے روکنے کے ذرایع و مسایل کی بحث میں نہیں پڑا بلکہ صرف اس کے وجود کو فرض کر لیا ہے۔[1] اس کے نزدیک مسئلہ غور طلب یہ ہے کہ خالص خواہ فاسد دستوں میں عموماً حکومت کے قایم رکھنے کی اعلیٰ ضرورت کیا ہے۔ ان مباحث کے متعلق اس کے فلسفے نے اتھینز اور روما کا نمونہ اس قدر اثر انداز ہے کہ اس کی رائیں اس "رومانی جمہوریت" کی قصیدہ خواں بن گئی ہیں، جسے دور جمہوری کے بعد کے شعرا و مورخین نے عالم تصور میں مجسم کر دکھایا تھا۔ لیکن پھر بھی مناسب وقت یہ ہوگا کہ ان چند مخصوص رایوں پر غور کیا جائے جنھیں میکیاولی نے رومانی طرز عمل کی نقل و مدح پر ابتدائی بنیاد رکھنے کے باوجود اپنے خیالات کو ہمہ گیر علم السیاست کی نوعیت دیدی ہے۔

یہ وہ موقع ہے جہاں اس نے جمہوری حکومت کے دوام کے متعلق دستور مملکت، رسم و رواج اور قانون کے تعلقات باہمی کا تجزیہ کیا ہے۔ مملکت کے اساسی قانون اور معمولی وضع قوانین کے فرق کو ۳۱۹ میکیاولی نے برابر قایم رکھا ہے۔[2] اسے یہ نظر آتا ہے کہ توضیع قوانین اور رسم و رواج کا ایک دوسرے پر بہت کچھ انحصار ہے، رسم و رواج میں

---

[1] لیکن اس نے یہ تکرار یہ ظاہر کیا ہے کہ سلطنت خواہ کیسی ہی دولتمند ہو جائے مگر شہریوں کو مفلس ہی رکھنا چاہیے۔

[2] "مقالات" (جلد اول صفحہ ۱۰) میں اس نے مجموعی اصطلاح احکام اساسی کے علاوہ احکام حکومت یا صداقت مملکت کا فقرہ بھی استعمال کیا ہے، جس سے سلطنت اور حکومت کے فرق کے اس مفہوم کا اظہار ہوتا ہے جسے کچھ زمانہ بعد بودین باقاعدہ شکل میں قرار دیا۔

باب ۱۱

اگر کوئی تغیر ہو تو اس کے بعد آسانی کے ساتھ قوانین میں بھی ویسا ہی تغیر ہو جائے گا مگر دستور مملکت میں بھی ایسی آسانی سے تغیرات نہیں ہو جائیں گے۔ چونکہ دستور مملکت علیٰ حالہ قایم رہتا ہے اس لیے رفتہ رفتہ وہ رسم و رواج اور قانون کا ہم آہنگ نہیں رہتا اور اس لیے مملکت کے لئے تباہی کا ایک سبب بن جاتا ہے۔ جمہوری حکومت کے برقرار رکھنے کے لیے یہ لازمی ہے کہ قانون اور دستور مملکت دونوں کو مملکت کے متغیر حالات کے مطابق بنایا جائے۔ اگر دستور مملکت میں تغیر کی گنجائش نہیں ہے تو مہلک تعویق کے بعد تدریجی اور پرامن کارروائی کے بجائے دفعۃً پر استبداد طریق پر ضروری رد و بدل ہو جائے گا، اور نتیجہ اغلباً یہ ہوگا کہ قدیم نظم بالکلیہ برباد ہو جائیگا جیسا کہ روما میں ہوا لیکن جمہوریتوں میں اساسی قوانین کی ترمیم ہمیشہ اس طرح ہونا چاہیئے کہ فی نفسہ تغیر کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو مگر قدیم صورتوں سے تا امکان کم سے کم انحراف کیا جائے کیونکہ لوگ بالعموم ظواہر پر قانع رہتے ہیں اصلیت تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتے۔[1]

میکیاولی نے انقلاب سے بچنے کے ایک ذریعے کے طور پر دستوری اصلاح کی جو قدر کی ہے اس سے کم قدر اس ضرورت کی نہیں کی ہے کہ جمہوری مملکت میں اہم حالات کے لیے حکومت کے کسی عہدہ دار کو اختیار مطلق عمل میں لانے کا سامان رہنا چاہیئے۔ وہ امارت مطلق کو روما کے جمہوری دستور مملکت کے نہایت ہی اہم خصوصیات میں، ایک خصوصیت سمجھتا ہے اور اسے ان خصوصیتوں میں قرار دیتا ہے جنھوں نے سب سے زیادہ اس مملکت کی عظمت قایم کرنے میں مدد دی۔[2] نازک اوقات میں عمومی حکومت کے اندر فوری و موثر کارروائی کے سامان

۳۲۰

[1] - طبقۂ عامہ ظواہر پر قانع ہو جاتا ہے، حقایق کو نہیں دیکھتا۔
مقالات باب اول صفحہ ۲۵۔

[2] - مقالات جلد اول صفحہ ۳۴

باب ۱۱

کی ضرورت خصوصیت سے اس وجہ سے ہے کہ جب نظم ونسق میں متعدد افراد کی مرضی کی ضرورت ہوتی ہے اس کی معمولی رفتار کمزور وسست ہوتی ہے۔ اگر دستور مملکت بوقت ضرورت اقتدار کے اجتماع کا سامان نہیں کرتا تو جب دباؤ کا وقت آئے گا دستور مملکت ٹوٹ جائے گا اور جو کام ضروری ہوگا وہ اساسی قانون پر لحاظ کئے بغیر اختیار کیا جائے گا' پس اس طرح' ایک اچھے کام کی وجہ سے ایک ایسی نظیر قایم ہو جائے گی جس کی پیروی بعد میں برے کام میں بھی ہوگی' پس رومانی امارت مطلق جو آغاز و اختتام کے صحیح التعریف طریقوں سے بغور و فکر محدود کردی گئی تھی وہ تمام آزاد حکومتوں کے لیے ایک نمونے کا کام دیتی ہے[1]

جمہوریتوں میں امارت مطلق کے اختیار کی ضرورت کی نسبت یہ رائے جیسی غیر معمولی ہے ویسی ہی صحیح ہے۔ رومانی تاریخ کی ایک دوسری نمایاں ہیئت کے متعلق بھی میکیاولی نے عام رائے سے اسی طرح خلاف کیا ہے۔ اجلاف اور اشراف میں جو فریقانہ معرکہ آرائیاں ہوئیں ان کو وہ ناواجب اور مملکت میں تباہی کا ذریعہ نہیں سمجھتا بلکہ انھیں وہ رومانی حالت کی ایک لابدی صورت قرار دیتا ہے[2]۔ اس کی دلیل طریق جدید کی حد تک پہنچ جاتی ہے کہ کشاکش اور ہنگامہ آرائی تسلسل وجود کے شرایط ہیں' وہ معاً یہ کہتا ہے کہ فریقانہ جنگ و جدل کے شور و غل سے کسی کو دھوکا نہ کھانا چاہیے' یہ معاملے کے جوہر نہیں ہیں۔ اسی شور و غل

---

[1] یہ خیال کہ آمریت مطلق کے وجود ہی کی وجہ سے سیزر کو یہ موقع ملا کہ اس نے روما کو غلام بنالیا' اور اس لیے اس قسم کا ادارہ خطرناک ہے' اس خیال کو اس پر اثر رائے سے باطل کیا گیا ہے کہ جس نے جمہوریت کا تختہ الٹ دیا وہ سیزر کا اختیار تھا نہ کہ اس کا سرکاری خطاب' اگر آمر مطلق کا نام اور عہدہ اس وقت موجود نہ ہوتا' تب بھی اس نے جس اختیار سے کام لیا وہ اختیار کوئی دوسرا نام اختیار کر لیتا' "مقالات" جلد اول صفحہ ۳۴

[2] ایضاً جلد ا' صفحہ ۳۴۔

باب ۱۱ اور کشاکش اختلاف کی تہ میں وہ نتائج پنہاں ہوتے ہیں جو مملکت
۳۲۱ کے لیے حقیقی اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ یہ نتائج ارادۃً متخاصمین کے
مقصد میں داخل نہیں ہوتے۔ فریقانہ جد وجہد عام قوم کے جذبوں
اور حوصلوں کے نکلنے کے لیے ایک ضروری راستہ مہیا کر دیتی ہے
سربرآوردہ شہریوں کی قوت کا امتحان کرتی اور ان کی قابلیت
کو ثابت کرتی اور ایسے ادارات و قوانین کو وجود میں لاتی ہے،
جو بعد کے زمانے میں حکومت کے پشتیبان ثابت ہوتے ہیں۔ یہ تمام
نتائج روما کی تاریخ میں معلوم کیے جا سکتے ہیں، اور جمہوریت کی توسیع
کے لیے یہ سب لازمی ہیں[2]۔ میکیاولی کی رائے میں وہ ذرائع جنسے
عام احساسات موزوں اور بیضرر اظہار کا موقع پا سکیں، نہایت ہی
اہم ہیں، وہ اس مقصد کے مختلف دوسرے ذرائع بھی تجویز کرتا ہے
اور خاص کر اسے پسند کرتا ہے کہ رہنمایان عام کے خلاف الزام لگانے
اور ان کی تحقیقات کرنے کے لیے کافی سہولتیں ہونا چاہئیں۔ حقیقی
امتیاز اور نمایاں قابلیت کے لوگوں کو عامۃ الناس ہمیشہ شک کی
نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ امن وسکون کے زمانے میں جمہوریتوں میں
ان کی طرف مطلق خیال نہیں ہوتا ہے[3] اور سرگروہی امرا اور اعلی
تعلقات والوں کے ہاتھ میں آجاتی ہے۔ میکیاولی کا خیال ہے کہ
روما نے اس قسم کے میلان کا دفعیہ مسلسل جنگ کی روش سے نکال
لیا تھا، جس سے روما کے بہترین شہری ہمیشہ صف اول میں رہتے تھے۔
پس جو جمہوریت میکیاولی کے منشائے خیال سے سب سے
۳۲۲

۱۔ جو سپارٹا اور وینس جو غیر متوسع جمہوریت کے نمونے ہیں۔ وہاں فریقانہ
کشمکش کے واقعۂ عجیبہ کا اظہار نہیں ہوتا۔ مقالات جلد ۱، صفحہ ۶۔
۲۔ ایضاً جلد اوّل صفحہ ۷۔
۳۔ 〃 〃 سوم صفحہ ۱۶۔

زیادہ قریب ہوگی وہ وہی ہے جس میں پر زور اندرونی فریقانہ جنگ و باب ۱۱
بدل اور دائمی جارحانہ غیر ملکی حکمت عملی اس کے وجود کے معمولی و لازمی
شرائط بن جائیں اس سے پھر اسی تباین پر زبردست روشنی پڑتی ہے
جو متعدد پر زور مشابہات کے باوجود میکیاولی اور ارسطو کے سیاسیات
میں موجود ہے۔

۸۔ خلاصہ و نتیجہ

نظریات سیاسیہ کی تاریخ پر میکیاولی کا جو اثر پڑا اس میں مبالغہ کرنا دشوار رہے۔ نہ صرف اس کے فلسفے کے طریق بیان اور مطالب نے بلکہ جس اعلیٰ عبارت آرائی کے ساتھ اس کا اظہار ہوا ہے اس نے بھی ہمہ گیر توجہ کے حاصل کرنے میں مدد دی۔ اس کے اصول کی تنقید طوفان انگیز اختلاف آرا تک پہنچ گئی، اور اس اختلاف میں اس کے نظم کو نہایت ہی بدنما طور پر مسخ کرکے دکھایا گیا، مخالفین نے اسے طریق میکیاولی کے نام سے بدنام کیا، اس سے علانیہ اس فلسفی کی بہت کچھ بدنامی ہوئی، مگر اس کے ساتھ ہی، اس کے طریق اور اس کے اصولوں کی بہت کچھ وقعت بھی قایم ہوگئی اور انھیں حسن قبول بھی حاصل ہوگیا، اگرچہ یہ امر اتنی قدر نمایاں طور پر نہیں ہوا۔ اس فلورنس کے باشندے نے علم السیاست میں جن خیالات کو نمایاں کیا ان میں سب سے زیادہ مقدم یہ خیال تھا کہ اخلاق عامہ اور اخلاق شخصی کے معیاروں میں امتیاز ہونا چاہئے۔ طریق میکیاولی جس مباحثے کا مرکز بنا رہا ہے وہ زیادہ تر اسی نقطے پر چکر لگاتا رہا ہے، جو اثرات زمانہ "اصلاح" کے مخصوصات میں تھے، ان کے تحت نظریے کی تمام رفتار اس رائے کے خلاف تھی جسے میکیاولی نے شایع کیا لیکن تمام ازمنۂ سابقہ کی طرح اس وقت بھی

زمانے کا عمل بے قیل و قال اس امر کی شہادت مہیا کرتا رہا کہ سیاسی زندگی میں "مصالح مملکت" کو اس اخلاقی ضابطے پر تقدم حاصل ہے جو ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان جائز سمجھا جاتا تھا، پرشیا کے فریڈرک اعظم کی ذات میں میکیاولی کے اصول نے خصوصیت کے ساتھ ایک قابل لحاظ تصدیق حاصل کر لی کیونکہ فریڈرک نے محض ایک غیر ذمہ دار فلسفی کے طور پر "حکمراں" کی بد اخلاق تعلیم کے لیے اس اطالوی کو برا بھلا کہا مگر اپنی بعد کی زندگی میں اس کشاکش میں پھنسی ہوئی اور بری طرح گھری ہوئی مملکت کے سرگروہ کی حیثیت سے اس نے اپنی حکمت عملی سے بعض انھیں اصولوں کا نمونہ دکھایا جنھیں اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ مردود ٹھیرایا تھا۔

زمانۂ مابعد کے فلسفۂ سیاسیہ پر اثر انداز ہونے میں سیاسیات اور اخلاقیات کے تعلق باہمی کی رائے کے بعد میکیاولی کے طرز بیان کی اہلیت ہے یعنے نظریے اور عمل کا بار دگر متحد کر دینا۔ ازمنۂ وسطیٰ کا یہ میلان کہ "فضائی" فلسفہ پیمائی ہو یعنے ان حالات کی بنیاد پر رائے قایم کی جائے جن میں کسی وقت میں کچھ حقیقت رہی ہو مگر اب ان میں حقیقت کا شائبہ بھی باقی نہیں رہا تھا، یہ میلان اگرچہ میکیاولی کے بعد بالکلیہ ناپدید نہیں ہو گیا بلکہ ایک صدی یا کچھ زاید تک سیاسی علم ادب کے بڑے حصے کی خصوصیت ہی رہی، پھر بھی میکیاولی کے ہمدردانہ طریق نے مشاہدے اور تجربے کے اس طریق میں زور پیدا کر دیا جو اس وقت تک ختم نہ ہوا جب تک کہ سیاسی نظریے میں ازمنۂ وسطیٰ کے آخری علامات مفقود ہو گئے۔

آخری امر یہ ہے کہ علم السیاست کے وسیع میدان میں میکیاولی کی ذات سے جو خاص اثرات رونما ہوئے ان میں اس کے پرشکوہ توسیع کے اصول کو بھی شامل کرنا چاہیے۔ اس امر کے فرض کر لینے سے کہ حکومت کی خوبی کا معیار اختیار کا توسع ہے اس نے مملکتوں کے اس

باب ۱۱ اتحاد کے لیے جو اس زمانے کا ایسا نمایاں واقعہ تھا، ایک فلسفیانہ بنیاد اس امر کی مہیا کر دی کہ اسے خیال آرائی کے لیے ایک قرین عقل اور موضوع بحث قرار دیدیا جائے۔ اس نے اس خیال پر زور نہیں دیا ہے مگر اس کا اشارہ کیا ہے کہ ہر صورت میں اس اتحاد کی عقلی حد نسل کی ہم رنگی ہونا چاہیئے اس سے اس نے ایک ایسا اثر پیدا کیا جس کا احساس انیسویں صدی میں ہوا مگر قومیت کا اصول جس نے اس وقت تک مملکتوں کی وسعت میں اس قدر نمایاں حصہ لیا ہے اسے فی الحقیقت میکیاولی کے اساسی اصول سے کوئی منطقی تعلق نہیں ہے، فتح کے لیے اور بھی بیشمار بنیادیں جو بعد کی ضرورتوں سے زیادہ موزوں ہیں زمانۂ جدید کے خیالات میں مانوس ہو چکی ہیں۔ سیاسی اقتدار کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے آرین تجویز کیے گئے ہیں۔ کہ ان کو ساامیوں اور تورانیوں پر تسلط کا حق ہے "سیاسی قوموں" کو "غیر سیاسی قوموں" پر مطلوبہ فوقیت دی گئی ہے اور متمدن قوموں کو غیر متمدن قوموں پر۔ میکیاولی کے طریقوں پر توسع نے جو رفتار اختیار کی اس میں قومیت محض ایک عارضی حیثیت رکھتی ہے۔ میکیاولی کے طریقۂ کار کے مطابق قوت کے سوا توسع کی کوئی منطقی حد مقرر نہیں ہے۔

میکیاولی بعض اوقات زمانۂ جدید کا پہلا سیاسی فلسفی کہا جاتا ہے یہ کہنا ہی بالکل صحیح ہے کہ جس طرح اس نے دورِ جدید کا آغاز کیا اسی طرح اس نے دورِ وسطیٰ کو ختم کر دیا۔ خیال آرائی کو حرکت دینے میں اگرچہ اس کا اثر بہت وسیع تھا مگر دورِ جدید کا آغاز اس سے نہیں ہوا کہ میکیاولی نے ازمنۂ وسطیٰ کے سیاسی نظریے کے تمام خصوصیات کو یک قلم رد کر دیا تھا۔ مغربی یورپ اس طرح بالا لاتعقلی اور کفر پرست نہیں بنایا جا سکتا تھا۔ میکیاولی کے مرنے کے قبل ہی لوتھر نے اس تحریک کا علم بلند کر دیا تھا جس نے ڈیڑھ سو برس تک
۳۲۵ یورپ کی ذہنی طاقتوں کو دینیات و اخلاقیات کے میدان میں سرگرم کار

باب ۱۱

رکھا۔ اس زمانے میں میکیاوَلی کا اصول اپنا اثر دکھا رہا تھا اگرچہ میکیاولی کا نام تمام فریقوں نے خارج کر دیا تھا۔ جب "اصلاح" کے بعد "انقلاب" کا زمانہ آیا اس وقت یہ ہوا کہ میکیاوَلی کے فلسفیانہ عمق اور اس کی عملی سیاسی تدبیر کو "علانیہ" تسلیم کیا گیا۔

منتخب حوالجات

بلیکی جلد اول صفحات ۲۶۶ - ۲۷۳،
بلنجلی ”جدید علم السیاست کی تاریخ“ Geschichte der neuern Staatswissenschaft صفحات ۱۳-۲۶
ڈٹمولڈ، نکولو میکیاولی کی تاریخی، سیاسی اور سفارتی تحریرات (ترجمہ) (The Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolo Machiavelli
النجر ”میکیاولی کے نظریۂ مملکت کے قدیم منابع“ Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavells
شائع شدہ جنرل آف سوشل سائنسز in zeitschrift fur die Gesamte Staatswissenschaft جلد ۱۲ -
فرانک ”ازمنۂ وسطیٰ کے مصلحین و مضامین نگار“ Reformateurs et Publicistes, moyen age, صفحہ ۲۸۷ و مابعد
ہیلم، ”یورپ کا علم ادب“ (Literature of Europe) جلد اول صفحات ۴۱۱، ۴۱۷
ژانے جلد اول صفحہ ۴۹۱ و مابعد - (فہرست کتب متعلقہ میکیاولی، صفحات ۵۹۶ - ۶۰۱)
میکالے، ”میکیاولی“ خطباب (Machiavelli Essays) جلد اول صفحات ۲۶۷ - ۳۲۰ -
مہل ”تاریخ و ادبیات علم السیاست (Geschichte und Literatur der Staatswissen-Schaften) جلد سوم صفحہ ۵۲۱ و مابعد (فہرست کتب متعلقہ میکیاولی)
مارلی ”میکیاولی“ (Machiavelli) خطبۂ رمینس ۱۸۹۷ء)
”مارلی کا کتبخانہ ہمہ گیر“ ”حکمران“ (The Prince) ترجمہ

اُون، ''اطالوی نشاۃ جدیدہ'' کے مشککین، Skeptics of the Italian Renaissance صفحات ۱۶۵ - ۱۷۲ -

سمینڈس ''اطالیہ میں نشاۃ جدیدہ'' Renaissance in Italy (دورِ مطلق العنانان) صفحات ۳۰۸ - ۳۷۰ -

ٹامس ''لیوی کے عشرۂ اول پر میکیاولی کے مقالات'' Machiavelli's Discourses on the First Decade of Livy; ترجمہ

ویلاری ''نکولی میکیاولی اور اس کا زمانہ'' خاص کر جلد دوم صفحات ۲۶۸ - ۳۷۴ ''اس کا مقالہ ''حکمران'' جلد سوم صفحات ۱۹۸ - ۲۹۲ Istorie Fiorentine. جلد اول ترجمہ

صحت نامہ

نظریات سیاسیہ جلد اول (ڈننگ)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲	۹	جریرہ	جزیرہ
۳	۲	تنظمات	تنظیمات
۶	۲۴	ملیقے	طلبقے
۱۲	۵	سوئیں	ہوئیں
۲۰	۲۰	Aristote	Aristotle
۵۹	۸	ذامنی	ذہنی
۶۱	۱۷	عبرطبعی	غیرطبعی
"	حاشیہ ۱	مدورارکاں	مقصدارکان
۶۹	۲	خوشحال	خوشحالی
۸۱	۱۳	واضح	واضع
۸۲	۳	بحت	بحث
"	حاشیہ ۱	خمیادت	قیادت
۹۷	۲۲	ے	سے
۱۰۰	۲	سیاحیہ	سیاسیہ
"	۱۶	تیونانی	یونانی

۱۸۲	حاشیہ ۱	ہنکمار	ہنکمار
۱۸۶	۷	ل	محل
″	۱۶	علو	غلو
۱۸۷	۳، ۴	اس اس	اس
۱۹۲	۱۶	فقرات	فقرات
۱۹۴	حاشیہ ۲	تیو یارک	نیویارک
۱۹۵	۸	کاتھی	کارتھی
۱۹۶	۲۴	سے	سلہ
۲۰۷	۱۰	فلسفیایہ	فلسفیانہ
۲۱۴	۱۹	ہو۔	ہوتا
″	۲۳	حلقوں	حلیفوں
۲۴۶	حاشیہ ۴	عقعدہ	عقیدہ
۲۵۹	۱۶	ساسی	سیاسی
۲۶۰	۲	اورمن	اورفن
″	۱۳	فرماخروائی	فرمانروائی
۲۶۴	۲۴	حیققی	حقیقی
۲۶۶	۷	مں	ہیں
۲۷۰	۱۵	نلہ	سلہ
۲۷۱	۱۵	پڑتھا	پرتھا
۲۸۲	۲۱	ے	سے
″	۲۲	تعلق	متعلق
۲۸۷	۱۴	ینیں	بنیں
۳۰۹	۵	سزہ وار	سزاوار
۳۱۰	۲	ہوتا	ہونا
۳۲۴	حاشیہ سطر ۱	یہ تکرار بہ	بہ تکرار یہ

۱۰۴	۹	ابیفورس	ابیقورس
۱۱۳	۴	َ	کہ
۱۲۹	۱	جسٹنن	جسٹینیس
۱۳۵	۱۳خ	عشائے رَبانی	عشائے ربانی
"	۱۲م	ٹھیوڈاسیس	تھیوڈوسیس
۱۴۵	۱۳	عبادت	عبادت
۱۴۶	۳	تگکنوس	نکولس
۱۴۸	۹	ہوہنساخن	ہوہنشٹائن
"	۲۴	یہیح	پہنچ
۱۵۰	۲۲	تنائخ کا	نتائج
۱۵۵	۲	ییٹر	پیٹر
۱۵۸	۲۱	قمت	قیمت
۱۶۱	۸	آیاء	آبا
۱۶۲	۳	پاپاڈں	پاپاؤں
"	۱۴	تثین	—
"	۱۶	سیحی	مسیحی
"	۱۷	Christain	Christian
۱۶۳	۷	ابائے	آبائے
۱۶۴	۹	نک	تک
"	۱۰	عطی	عملی
۱۶۹	۴	آنسٹیپس	آنسٹیٹیس
"	حاشیہ ۴	انتبباہ	انتباہ
"	" ۵	Episcopos	Episcopes
۱۷۰	۱۶	رسوی	دنیوی
"	حاشیہ ۲	Oan	Can
۱۷۴	۹	مے	سے
۱۷۹	حاشیہ ۴	جس رومانی	جس سے رومانی
۱۸۱	حاشیہ ۲	+—+—+—	۷ - ۱ - ۱
"	" ۶	خدا تعالے	خدائے تعالیٰ